

التَّصَوُّرُ وَالتَّصَدِيقُ

خَصَائِصُهُمَا وَمَجَالَاتُهُمَا

تَأَلَّفَ

الدَّكْتُورُ عَنَايَةَ اللَّهِ إِبْلَاحُ

أستاذ مشارك بكلية التربية الأساسية قسم الدراسات
الإسلامية بالهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب
وأستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات
الإسلامية والحقوق بجامعة الكويت

بِإِذْنِ الشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ

حقوق الطبع وحفظ المؤلف
الطبعة الأولى
١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

دار البشائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين
محمد وآله وصحبه أجمعين . .

وبعد:

فإن البحث حول التصور والتصديق؛ من البحوث الهامة التي
تتعلق بها بعض القضايا العقيدية؛ والمنطقية؛ وبعض القضايا النحوية.

لقد جرى الاصطلاح عند مؤلفي كتب المنطق، ذكر التصور في
أول مؤلفاتهم؛ لإثبات الحاجة إلى هذا العلم، وبطريق بسيط^(١):

العلم ينقسم إلى: التصور والتصديق، وكل منهما إلى: البديهي
والنظري، والثاني: يتوقف على النظر، وهو: ترتيب أمور معلومة
للتأدي إلى المجهول. وليس كل ترتيب صواباً وإلاً لما اختلف الناس
فيما بينهم في القضايا العلمية ولا خطأ، وإلاً لم نصل إلى شيء في

(١) منهم: محب الله البهاري مؤلف كتاب سلم العلوم في المنطق ومسلم الثبوت في
أصول الفقه، ومنهم: المحقق الشريف - انظر صفحة ٤ من إرشاد الفحول، تأليف
الشوكانى.

استدلالاتنا، فلا بد من قانون يميز الخطأ عن الصواب، وهو المنطق.

وعلم المنطق بصفته المشار إليها؛ وهي العصمة عن الخطأ، يخدم العلوم كلها، ولذلك عرفوه تعريفاً يظهر منه أنه آلة وليس علماً مستقلاً إذ يقولون:

المنطق: آلة؛ قانونية؛ تعصم مراعاتها؛ الذهن عن الخطأ في الفكر. (والفكر ليس بمعنى التفكير والتأمل بل له: معنى خاص ذكرناه آنفاً وهو: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول).

وذهب أكثر علماء المنطق؛ إلى أن كونه آلة تخدم العلوم الأخرى؛ لا يخرجها من إطار العلم، كعلمي: النحو والصرف، فإنهما مع كونهما آلة؛ يعتبران مستقلين في عَدَّهما من العلوم.

لا يقال إن الفطرة الإنسانية عاصمة عن الخطأ الفكري؛ بشرط مراعاتها، بعيدة عن الموانع التي تسبب في وقوع الخطأ في الفطرة.

إذ أن سلامة الفطرة وبعدها عن العوائق؛ لا تحصل إلاّ لعدد قليل من الناس، بخلاف رعاية القانون؛ إذ هو عبارة عن إعمال الروية؛ على طبقه، وهو مما يقع شائعاً، فيكون المنطق عاصماً على تقدير الرعاية^(١).

ولا يخفى أن الحاجة إلى علم المنطق؛ ليست حاجة مشخصة

(١) تحرير كندياً على سلم العلوم، طبع الهند، ص ٦٥.

وضرورية إلى هذا العلم بالذات، بحيث لا يوجد شيء آخر يقوم بهذه الوظيفة، بل الاحتياج إنما يقع إلى مطلق العاصم، ولنفرض أن تصل أيدي الباحثين إلى علم حديث؛ يقوم بهذه الوظيفة، فهو أيضاً معتبر عند أهل العلم. ولذلك يقولون:

إن الحاجة إلى المنطق؛ بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء (إن وجد المنطق؛ فتجد العصمة) لا بمعنى لولاه لا تمتنع (لولا وجود علم المنطق؛ لا تمتنع الوصول إلى المطلوب في الاستدلالات العلمية).

وإذا تتبعنا الاستدلالات العلمية التي فصلها العلماء في العلوم المختلفة، نجد الوضوح في استفادتهم من الشكل الأول؛ في أقيستهم على إثبات مطالبهم، والذي يعتبر بديهي الإنتاج؛ بالنسبة للأشكال الثلاثة الأخرى، إذ يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، يكون الترتيب طبيعياً، وهو الانتقال من الحد الأصغر إلى الأوسط، ومنه إلى الحد الأكبر. فمثلاً عند إثبات الصلاة في علم الفقه نقول:

الصلاة فرض (مطلوب).

الدليل:

الصلاة ثابتة بالقرآن الكريم، وكل ما ثبت بالقرآن فهو فرض:

كبرى

صغرى

فالصلاة فرض (نتيجة)

وفي علم النحو: زيد في (ضرب زيد) مرفوع (مطلوب).

الدليل:

زيد في (ضرب زيد) فاعل — وكل فاعل مرفوع — .

كبرى

صغرى

وتصير النتيجة:

زيد في: (ضرب زيد) مرفوع.

وهكذا نشعر بالاستدلالات العلمية في إطار الشكل الأول؛ أو الأشكال الأخرى؛ الراجعة إلى الشكل الأول^(١).

وعلماء المنطق بدأوا بتعريف العلم أولاً؛ ثم بتقسيمه إلى التصور والتصديق. والقضايا المنطقية بعضها تصورات وبعضها تصديقات.

واختلفوا في تعريف العلم، فذهب بعضهم إلى أنه من أجلى البديهيات^(٢)؛ فلا حاجة إلى تعريفه، والدليل على ذلك:

١ — إن العلم مبدأ لظهور الأشياء فيجب أن يكون ظاهراً لذاته: إذ لو كان ظهوره بالغير؛ يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، إذ حينئذ لا يوجد شيء يكون ظهوره لذاته.

(١) وطريق رجوع الأشكال الثلاثة الأخرى إلى الشكل الأول: أما في الشكل الثاني

فبعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس الترتيب، أو بعكس

المقدمتين — إيساغوجي، ص ٤٤.

(٢) من القائلين ببداية العلم العلامة محب الله البهاري.

٢ — وذهب البعض إلى أن مطلق العلم نظري وليس بديهياً ولكنه ممكن التحديد: لأن العلم له حد، وكل ما كان كذلك؛ فهو نظري. ينتج أن العلم نظري. أما الصغرى وهو: (العلم له حد) لأن العلم له: جنس، وفصل، وكل ما كان كذلك يكون نظرياً، والدليل على وجود الجنس والفصل للعلم: أنه من مقولة الكيف؛ أو الإضافة؛ أو الانفعال، والمقولات أجناس عالية لما تحتها، وإذا ثبت أن العلم له جنس؛ فله فصل أيضاً، لأن كل ما له جنس، فله فصل، وإلا يلزم وجود المبهم؛ بدون المميز؛ وهو محال.

وأما الكبرى (كل ما كان له حد؛ فهو نظري) لأن مدار النظرية على تحقق المبادئ؛ ومدار التحديد أيضاً عليه؛ فإذا تحققت المبادئ يكون نظرياً.

٣ — والمذهب الثالث يميل إلى أن العلم نظري؛ ولكن متعسر التحديد؛ وليس ممكن التحديد: إذ مدار التحديد على الامتياز والفرق بين الذاتيات والعرضيات وهذا متعسر إذ أن الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض وبذلك نحكم بتعسر تحديد العلم.

والمتمعق في هذه المذاهب الثلاثة؛ يدرك أن الاختلاف يضاهي الاختلاف اللفظي؛ لأن القائلين بكون العلم بديهياً؛ يريدون العلم في مرتبة الإجمال.

ويقولون: العلم الإجمالي من أجلى البديهيات، ولكن تنقيح

حقيقته عسير جداً؛ لأنه يتوقف على معرفته إلى هل هو بسيط أو مركب؟ وعلى تقدير كونه مركباً، هل هو كيف؟ أو إضافة؟ أو انفعال؟.

والقائلون بأن العلم بالمعنى الإجمالى من أجلى البديهيات، هم المحققون من المنطقيين، ودليلهم على ذلك: أن العلم بظهوره الكامل؛ وكونه مبدأ لظهور الأشياء؛ يقتضي أن يكون في نفسه أظهر، ولهذا يفتقر إلى التنبيه؛ لا لإزالة خفائه، فإنه ليس خفياً في نفسه؛ بل لأن عقولنا أعجز عن اكتناحه، فهذا التنبيه: يشبه الماء الموضوع في الإناء؛ لرؤية تمثال الشمس، وإنما اختفى جوهر ذاته؛ لشدة وضوحها، كما أن من المحسوسات ما يبلغ في الظهور؛ بحد يمنع عن تمام الإبصار؛ كالشمس. كذلك من المعقولات ما يبلغ فيه بذلك الحد؛ حتى يمنع تمام الإدراك؛ كالعلم. فإنه مبدأ ظهور الأشياء؛ فيجب أن يكون في نفسه أظهر؛ ليس فيه شر الظلمة، ولهذا يفتقر إلى التنبيه؛ لا لإزالة خفائه؛ فإنه ليس خفياً في نفسه؛ بل لأن عقولنا أعجز عن اكتناحه، لا أن شدة وضوحه توجب اختفاء جوهر ذاته؛ بل توجب عجز العقل عن تمام إدراكه. وذكر صاحب سلم العلوم مثالان؛ لما هو بديهي؛ يستدل بهما على بدهة العلم، وقال: كالنور والسرور، فإن النور من الحسيات البديهية، والسرور من الوجدانيات البديهية.

على هذا يكون المقصود: التنظير؛ وبيان نظير العلم؛ لا التمثيل، حتى يكن المثال من أفراد الممثل؛ ويكون حاصل ما ذكره: أن النور،

والسرور، كما هما بديهيان؛ كذلك العلم بديهي. ويمكن أن يكون ذكر النور والسرور تمثيلاً؛ لا تنظيراً، بأن يقال: كالعلم بالنور والسرور، وهذا علم خاص بديهي، وبداهة الخاص؛ تستلزم بداهة العام؛ فيكون العلم المطلق أيضاً بديهيًا.

وأما العلم بالمعنى التفصيلي؛ وبيان حقيقته؛ ففسير جداً: لأن بيان الحقيقة؛ يتوقف على الامتياز بين الذاتي والعرضي، لنعرف الجنس والفصل، ونميز الجنس عن العرض العام؛ والفصل عن الخاصة، وهذا الامتياز في غاية التعسر: لأن كل ما تعتبره جنساً؛ فهو مشتبه بالعرض العام، وكل ما تعتبره فصلاً؛ فإنه يشبه بالخاصة، والفرق من الغوامض، ولذلك افرقت الفرق؛ في تعيين ماهية العلم هل هو كيف؟ أو انفعال؟ وتفصيل هذا الاختلاف: أن الممكن: من حيث هو ممكن مظلم، والنفس الإنسانية مظلمة بالنسبة إلى ما هو غير ذاتها وصفاتها، فاحتاجت إلى إعلام المعلم، وهو المبدأ الفياض، فإذا علمت النفس الإنسانية ذلك الغير: فإما بالإضافة فقط؟ وهو مختار جمهور المتكلمين؛ المنكرين للوجود الذهني، أو يكون العلم بإضافة نور فقط؛ وهو وصف ذو إضافة، يعبرون عنه بالفارسية بـ (دانش)^(١) وهو مسلك

(١) والفرق بين الإضافة والإفاضة: بأن القائلين بالإضافة يقولون: إذا انكشف لنا شيء فمبدأ انكشافه هو التعلق بين العلم والمعلوم قد حصل الآن؛ ولم يكن حاصلًا قبل. وأما القائلون بالإفاضة من المبدأ الفياض: فيعتبرون العلم نوراً محضاً؛ فائضاً من الفياض على نفس العالم، من غير أن يحصل هناك صورة من المعلوم في نفس العالم، والعلم على هذا نور فائض؛ وهو وصف ذو إفاضة؛ أي وصف مستلزم =

المحققين منهم. أو صورة فقط؛ أو هي مع ذلك النور. فهنا ثلاثة أمور الأول: ذلك النور؛ والثاني تلك الصورة؛ والثالث التأثير. فافتقرت الفرق إلى كل واحد منها فعلى الأول: يكون العلم من مقولة الكيف، وعلى الثاني أيضاً يكون من مقولة الكيف؛ عند القائلين بأن الأشياء تحصل في الذهن، بأشباحها لا بأنفسها، ويكون تابعاً للمعلوم على القول: بأن الأشياء تحصل في الذهن؛ بأنفسها لا بأشباحها، وأمثالها. فإذا كان المعلوم كيفاً؛ يكون العلم أيضاً كيفاً، وإذا كان جوهرأ؛ فجوهر، وإذا كان انفعالاً؛ فانفعال. إلى غير ذلك — وعلى المذهب الثالث: وهو أن العلم تأثر، يكون من مقولة الانفعال، ويعبر عنه بقبول الصورة.

ويقرب إلى القول بأن العلم إفاضة؛ ما ذكره القاضي مبارك الكوفاموي: أن العلم نور قائم بذاته؛ وليس تحت شيء من المقولات. وهذا هو علم الواجب تعالى، وهو العلم الحقيقي. وأما الممكنات: فنظراً إلى ظلمانيتهما؛ فليس لها علم حقيقي — فكما أن قوام الممكن وجوده: بالعرض؛ من تلقاء إفاضة الواجب الحق، كذلك عالميته: إنما هي بالعرض؛ من تلقاء إفاضة العالم الحق^(١).

والعلم إن كان اعتقاداً لنسبة؛ فتصديق؛ وإلاً فتصور. وهذا

= للإفاضة، إذا حصل النور الفائض؛ حدث التعلق بين العالم والمعلوم — قاضي

مبارك وهامشه، ص ٤٦ — .

(١) قاضي مبارك، ص ٤٨ .

التعريف يوافق ما عليه أهل اللغة لأن التصديق عند أهل اللغة هو الإذعان والقبول، ويعبر عنه بالفارسية: بـ (كرويدن). وصرح به كثير من المحققين: كالعلامة الشيرازي في درة التاج، والعلامة التفتازاني في شرح المقاصد.

ومما يذكر أن هذا التعريف؛ يقتضي أن يكون التصديق متعلقاً بالنسبة، وهذا موافق لمذهب جمهور المنطقيين؛ وبعض علماء الكلام، وذهب بعض الناس؛ إلى أن متعلق التصديق هو: القضية الإجمالية؛ الملتفت إليها التفتاتاً إجمالياً واحداً استقلالياً، وليست النسبة متعلق التصديق؛ لأنها غير مستقلة؛ وتابعة للطرفين؛ وكذلك ليست القضية التفصيلية متعلقاً للتصديق لأنها لا شتمالها على النسبة غير مستقلة.

والحق أن التصديق لا يتعلق إلا بما يكون مستقلاً بالملاحظة؛ ومقصوداً لذاته؛ فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها، وكثيراً ما يحصل الإذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة، كما في الصورة الإجمالية الوحدانية للموضوع المخلوط بالمحمول، فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما؛ عارضة لهما في كلا الحالين من الإجمال والتفصيل — فالنسبة إنما تدخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات، والنسبة غير داخلة في حقيقة القضية، أعني ما يتعلق به التصديق وإن كانت، داخلة في مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية، لقولنا زيد قائم؛ وهذا مذهب السيد الزاهد الهروي، ويخالف الجمهور، مستدلاً بأن التصديق أمر مستقل، ولا يصح تعلقه إلا بالمستقل، فلا

يتعلق بالنسبة وحدها، ودليله أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً؛ يحصل لك أولاً الإذعان؛ بأن زيداً قائم في الواقع؛ لا الإذعان بوقوع النسبة في الواقع، بل يحصل لك هذا ثانياً عند ملاحظة النسبة ووقوعها؛ لأن النسبة من الأمور الانتزاعية. وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة؛ التي هي فيها كما في الصورة الإجمالية. فيتعلق التصديق بالطرفين، حال كون النسبة رابطة بينهما؛ خارجة عارضة لهما، والنسبة لا تدخل في المتعلق إلاّ بالعرض. فالتصديق يتعلق أولاً بالذات بحقيقة العقد؛ أعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما؛ من غير أن يعتبر دخول النسبة في تلك الحالة؛ وإن كانت داخلة في مفهومها الحاكي عن الواقع، وفرق بين أن يكون الشيء جزء حقيقته، وبين أن يكون داخلاً في مفهومه التفصيلي. فإن البصر والإضافة في: (عدم البصر) داخل في مفهوم العمى؛ وغير داخل في حقيقة العمى، إذ حقيقة العمى حالة بسيطة ضد البصر، والبصر خارج عن الحقيقة؛ وداخل في المفهوم، إذ أن مفهوم العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً. فالبصر والإضافة جزءان لمفهوم العمى؛ لا من حقيقته؛ لأنها حالة بسيطة.

«الحكم»

بعد معرفة التصديق علينا أن نعرف الحكم: هل هو عين التصديق أو غيره؟ اختلف فيه العلماء: ذهب بعض المتأخرين من المتكلمين أن الحكم بمعنى إدراك النسبة فهو عين التصديق، وذهب بعضهم إلى أن

التصديق، عبارة عن الإدراكات الثلاثة: إدراك الموضوع، إدراك المحمول، إدراك النسبة والحكم شرط. وهو يجعل الحكم فعلاً لا إدراكاً؛ ويستدل على كون الحكم خارجاً عن التصديق، أن الحكم فعل، والإدراكات الثلاثة إدراك، وإذا كان الحكم داخلياً في التصديق يكون مركباً من الإدراكات والفعل، والمركب من الإدراكات والفعل كيف يكون قسماً من العلم؟ لأن العلم من الأمور الموجودة الواقعية والمركب من المقولتين المتباينتين؛ لا بد أن يكون أمراً اعتبارياً.

«موقف محققي المتكلمين»

إن المحققين من المتكلمين يميلون إلى أن الحكم فعل، بدليل أن الإيمان مكلف به؛ ومعناه التصديق بما جاء به النبي ﷺ والمكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً، فالتصديق لا بد وأن يكون فعلاً اختيارياً، والحكم الذي هو شرط في التصديق؛ أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها وهو: أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر والخبر وتسليمه، وهذا فعل اختياري؛ والتكليف يتعلق به — قال القاضي الآمدي:

«إن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصول إليه وهو فعل اختياري».

وقال المحقق التفتازاني:

إن التكليف بالتصديق لا يقتضي أن يكون الحكم والتصديق من مقولة الفعل، بل يجوز أن يكون من مقولة أخرى، والتكليف يتوجه إلى

تحصيله؛ الذي هو فعل اختياري، ويقرب منه ما ذكره بعض علماء علم الكلام: أن التصديق الذي لا يكون باختيار الشخص بل يكون بأسباب خارجة عن الاختيار لا يرفع التكليف. فالشخص الذي وصل علمه إلى أن الإسلام حق؛ عن طريق الأدلة الضرورية التي تجبره على هذا التصديق يبقى تكليفه على حاله، أي لا يعتبر مؤدياً للتكليف الشرعي إلا بعد أن يكرر هذا التصديق اختيارياً وبفعله^(١).

ومما يجب ذكره أن تقسيم العلم بالطريق المذكور الذي ذهب إليه كثير من المنطقيين قائلين: إن كان العلم إذعاناً للنسبة فتصديق؛ وإلا فتصور، يجعل مجال التصور واسعاً إذ أن كلمة: (إلا) استثناء مما ذكر في التصديق بقوله: إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وبالاستثناء يكون المعنى هكذا: وإذا لم يكن كذلك أي لم يكن إذعاناً للنسبة بل شكاً أو وهماً في النسبة؛ فيعتبر تصوراً، وتصير القضية المشكوكة (التي يساوي فيها الوقوع واللاوقوع) من التصورات، وكذلك القضية الموهومة (التي يكون أحد جانبي الوقوع واللاوقوع موهوماً ومرجوحاً) من التصورات، وبذلك يكون تصور موضوع القضية المدعنة بمفرده؛ وتصور محمول القضية المدعنة بمفرده؛ من التصورات، لأنه يصدق عليه أنه ليس إذعاناً للنسبة؛ بل تصور للطرف، وكذلك تصور النسبة التي لا يتعلق بها الإذعان بل يتعلق بها الشك أو الوهم من التصورات.

(١) حافظ دراز علي: قاضي مبارك، ص ٥١.

وهذا مبني على ما هو المتعارف بين علماء المنطق، من أن التصور يتعلق بكل شيء، وهذا التصور العام ليس مقابلًا للتصديق؛ إذ يجمعه. ويكون التقابل على هذا باعتبار المصداق؛ لأن مصداق التصور هو: إدراك المحمول والموضوع والنسبة، ومصداق التصديق هو: الإذعان اللاحق بالإدراك.

وصرح بعضهم بما يفيد هذا المعنى بالوضوح إذ يقول:

إن القضية المقطوعة تشتمل على شيئين: الإدراك؛ والإذعان الذي هو: كيفية غير إدراكية؛ بل لاحقة بالإدراك، فالتصور إنما يصدق على الإدراك، والتصديق إنما يصدق على الإذعان اللاحق بالإدراك، ولا بأس به لأن المصداقين متغايران^(١).

وهذا يخالف ما عليه أكثر العلماء، من أن التصور والتصديق قسمان من العلم، والتصديق بمعنى الإذعان عندهم ليس أمراً لاحقاً بالإدراك، بل نوع من الإدراك صرح بذلك العلامة محب الله البهاري مؤلف كتاب سلم العلوم إذ يقول:

وهما: (أي التصور والتصديق نوعان متباينان من الإدراك ضرورة)^(٢).

وعلى هذا المذهب القائل بأن التصديق إدراك؛ وليس لاحقاً

(١) قاضي مبارك وحاشية حافظ دراز، ص ٥٢.

(٢) سلم العلوم، طبع ملتان، ص ١٣.

بالإدراك، نقول: وإلاً – أي: وإن لم يكن العلم إذعاناً للنسبة الخبرية فتصور وهذا يشمل عدة صور: الأول أن لا تكون هناك نسبة كما في تصور الأطراف (الموضوع والمحمول) أو تكون النسبة موجودة لكن لا تكون قابلة للإذعان كالنسبة التقيدية والإنشائية أو تكون النسبة قابلة للإذعان لكن لا يتعلق بها؛ كما في التخيل والشك والوهم، فهذه الأقسام كلها من التصورات، وهذه الأقسام يطلق عليها التصور الساذج؛ وهو معرب ساده باللغة الفارسية أي العاري؛ وإنما سمي به لكونه خالياً عن الإذعان.

ويمكن أن ندخل في الموضوع بطريق آخر ونقول:

إن الإدراك: إما إذعان أو غيره، والأول: إما جازم أو غير جازم، وكل منهما: إما مطابق للواقع؛ فإما ثابت فهو اليقين؛ أو غير ثابت وهو التقليد، أو غير مطابق للواقع وهو الجهل المركب؛ أو غير جازم وهو الظن، وهذه أقسام التصديق. والثاني أي الإدراك الذي هو غير الإذعان فلا يخلو: إما أن يكون متعلقاً بالمفرد أو بالنسبة، والأول: إما إحساس: فإبصار أو سمع أو شم أو ذوق أو لمس؛ أو غير إحساس فإما متعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخيل؛ أو بالمعاني الجزئية فتوهم؛ أو بالكليات أو ما في حكمها كالجزئيات المجردة؛ إن أمكن علمها بما هي جزئية فتعقل، والعلم بالنسبة غير المدعنة إن كان فيها تردد فشك، وإن كان إدراكاً مرجوحاً فتوهم؛ وإن كان تكذيباً للنسبة فإنكار.

وذهب بعض علماء علم المنطق إلى أن النسبة نسبتان: الأولى النسبة التامة الخبرية؛ التي هي متعلق التصديق، والثانية النسبة التقيدية، ويعبرون عنها بالنسبة الحكمية؛ التي هي متعلق الشك وغيره. وهذا القول يجعل أجزاء القضية أربعة: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة الحكمية؛ (التقيدية) والنسبة التامة الخبرية؛ التي يتعلق بها التصديق.

وينسب القول بتربيع أجزاء القضية إلى المتأخرين من المنطقيين، وبثلاث أجزاء القضية إلى المتقدمين منهم، ويؤيد صاحب كتاب سلم العلوم مذهب القدماء قائلاً:

ثم القضية تتم بأمور ثلاثة ثالثها نسبة إخبارية حاكية، ومن هنا يتبين أن الظن إذعان بسيط؛ وإلاً لصار أجزاء القضية هناك أربعة. والمتأخرون زعموا أن الشك متعلق بالنسبة التقيدية؛ وهي مورد الحكم؛ ويسمونها نسبة بين بين، وأما الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع فلا يتعلق به إلا التصديق. أعجبني قولهم أما فهموا أن التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع، فالمدرك في الصورتين واحد، والتفاوت في الإدراك بأنه إذعاني أو ترددي فقول القدماء (بثلاث أجزاء القضية) هو الحق — انتهى كلامه —^(١). ولعل دليل الرد على المتأخرين أن القول بكون أجزاء القضية أربعة: أن النسبة في القضية واحدة، وليس هناك نسبتان: إحداها تقيدية؛ والأخرى نسبة تامة خبرية، لأن كون الشيء جزء للآخر

(١) سلم العلوم، تأليف محب الله البهاري، طبع ملتان، ص ١٠٨.

يقتضي أن لا يحصل إلّا به، ولا شك في أن حقيقة الحكاية عن الواقع في الجمل الخبرية تتم وتحصل بلا اعتبار النسبة التقيدية، فجعلها جزء تعسف. كيف فإن مناط الصدق والكذب في الإخبارات في جانب المحكى عنه نفس حمل المحمول على الموضوع، ونفس الاتحاد بين المحمول والموضوع، وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول – فالأجزاء الثلاث في المحكى عنه وكذا في الحكاية تكفي لتطابق أحدها بالآخر؛ ولا حاجة إلى الزائد، فلا يصح الحكم بكون النسبة التقيدية من الأجزاء – .

«أحكام أخرى تتعلق بالتصور والتصديق»

أولاً: التصور ينقسم إلى أربعة أقسام:

(أ) تصور بالكنه: إذا حصلت حقيقة الشيء في الذهن، وكانت مرآة لملاحظة ذي الصورة؛ ومتحدة معه: مثل تصور الإنسان بالحيوان الناطق؛ عند جعل الحيوان الناطق مرآة لملاحظة الإنسان، ويكون المقصود من هذا العملية الذهنية معرفة الإنسان.

(ب) تصور بكنهه: وهو عبارة عن حصول حقيقة الشيء في الذهن؛ من غير ملاحظة كونه وسيلة لمعرفة ذي الصورة؟ وصاحب الحقيقة: مثل تصور الحيوان الناطق في الذهن بالذات؛ من غير أن نلاحظ أن الحيوان الناطق وسيلة لمعرفة الإنسان، بل نتعقل هذين الجزئين (حيوان ناطق) تعقلاً مستقلاً؛ ولا نلاحظ أن هذا التصور وسيلة لمعرفة الإنسان. وبعبارة أخرى:

الحيوان الناطق يتعلق بهما التصور مستقلاً ولا يعتبر في هذا التصور أن تصورهما يفضى إلى تصور الإنسان، وأنهما يشكلان تعريف الإنسان، بل يعتبر أنهما يدركان ويتعلقان إدراكاً؛ مستقلاً؛ من غير أن يكون هذا الإدراك مفضياً إلى معرفة المعرف؛ وهو الإنسان.

(ج) تصور بالوجه: وهو عبارة عن تصور الشيء لا بحقيقته الكاملة، بل بجزء من الذاتيات؛ وجزء من العرضيات؛ بحيث لا يمثل الحقيقة، ولا يكون متحداً مع ذي الصورة؛ أو يكون التصور بالعرضيات مع ملاحظة: أن هذا التصور سواء كان بشيء من الذاتيات؛ وشيء من العرضيات؛ وسيلة لمعرفة هذا الشيء، وهذا المعرف مثل: تصور الإنسان بالحيوان الضاحك؛ أو الماشي الضاحك؛ وجعله وسيلة لمعرفة الإنسان.

(د) تصور بوجهه: وهو عبارة عن تصور الشيء ببعض أجزاء الذاتيات؛ والعرضيات؛ أو بالعرضيات فقط؛ ولكن لا نعتبر هذا التصور وسيلة لمعرفة الإنسان، بل يكون المقصود معرفة نفس هذا المتصور؛ الذي يكون بجزء من الذاتيات مع جزء من العرضيات، أو بالعرضيات فقط. مثل تصور الإنسان بالحيوان الضاحك؛ أو الماشي الضاحك؛ من غير جعل هذا التصور وسيلة لمعرفة الإنسان، بل يكون المقصود معرفة نفس هذين المتصورين (إما الحيوان الضاحك أو الماشي الضاحك).

«قضايا كلامية باعتبار التصور والتصديق»

بعد معرفة أنواع التصور علينا أن نعرف تعلق التصور بالله تعالى وهل التصور يتعلق بذات الله تعالى بأنواعه الأربعة؟ والجواب: أن الله لا يتعلق به التصور بالكنه — وبكنهه ويتعلق به تعالى التصوران الآخران: (بالوجه وبوجهه) لأن القسمين الأولين يقتضيان معرفة كنه الله تعالى وحقيقته وهذا محال لأن الله لا يُحَدَّ ولا يتصور، ولا يصل العقل إلى ما يعتبر حقيقة لله تعالى، إذ العبد عاجز عن إدراك حقيقة الله تعالى وبيانه.

وإذا عجز العقل عن معرفة ما يعتبره حقيقة الله تعالى وذاتياته، فكيف تصل العقول إلى تصور الله تعالى بالكنهه وبكنهه؟ والجواب أن الله تعالى يكون متصوراً بصفاته وهذه الصفات تكون وسيلة لمعرفة الله تعالى.

نقل عن أرسطو كلاماً يدل على أن عدم تعلق التصور بكنهه الله تعالى لأجل ظهور الله لا لأجل خفاه إذ يقول:

كما تعترى العين عند التحقق في جرم الشمس؛ ظلمة وكدره تمنعها عن تمام الإبصار، كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه الله تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن تمام الإدراك^(١).

فالله العلي الكبير يتعلق به العلم عن طريق معرفة صفاته ولا يمكن أن يصل العقل إلى كنه ذاته.

(١) قاضي مبارك على سلم العلوم، ص ٧.

وبعد تقسيم العلم إلى التصور والتصديق يطرح السؤال من ناحية علم العقائد هو :

هل علم الله أيضاً ينقسم إلى هذين القسمين أم لا؟ والجواب :

أن الحكماء والمتكلمون اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى عالم لذاته ولغيره، ولا ينكر علم الله إلا شذمة قليلة من الحكماء؛ حيث ينكرون علم الله لا لذاته ولا لغيره ودليلهم أن العلم إما إضافة أو صفة ذات إضافة، والإضافة نسبة تستدعي الطرفين، ولا اثنية في ذاته تعالى بوجه، فإذا لم يعلم ذاته؛ لم يعلم غيره، وإما إفاضة الممكنات معه تعالى، كإفاضة الضوء من الشمس؛ من غير شعور وروية.

وبطلان هذا القول أظهر من أن يتصدى أحد لإبطاله بالدليل ومنشأ القول جهل القائل عن كيفية علمه تعالى.

واستدلوا على كونه تعالى عالماً بوجوه: الأول أن العلم صفة الكمال ويجب اتصاف الله بصفات الكمال.

الثاني اشتمال الممكنات على حكم ومصالح ومنافع، بحيث يجزم العقل بالنظر إليها بوجوب اتصاف صانعها بالعلم والحكمة والقدرة على أتم تفصيل وأكمل وجه.

وليعلم أن علم الله تعالى بذاته وبصفاته وبغيره من الممكنات، لا يتصف بالتصور والتصديق؛ لأن العلم المنقسم إلى التصور

والتصديق؛ علم حصولي، وعلم الله تعالى جل جلاله علم حضوري. إذ ثبت عند العلماء:

إن علاقات الحضور ثلاث: العينية والنعتية والمعلولية. فعلم الله تعالى بذاته بالعينية؛ أي أن العالم عين المعلوم، وعلمه بصفاته بالنعتية؛ أي أن المعلوم نعت العالم، وعلم الله تعالى بالممكنات والمعلولات: بالمعلولية: أي أن المعلوم معلول للعالم.

والقائلون بعلم الله الواحد الأحد القهار، اختلفوا في طريق العلم هل هو بالحضور أو بحصول الصورة فذهب أرسطو وأتباعه إلى أن علم الله حصولي؛ أي بواسطة الصورة، وذهب الإشراقيون إلى أن علم الله تعالى حضوري؛ كما ذكرناه آنفاً. والمتكلمون على قولين: قيل إن علم الله إضافة؛ وقيل: إنه صفة ذات إضافة؛ والمقصود من القول الأخير أن علم الله تعالى صفة حقيقية مستلزمة للإضافة.

«قضية أخرى كلامية»

إن الله تعالى لا يحد أي ليس له تعالى طرف ونهاية، لخروجه تعالى عن الكميات؛ والمتكلمات وإذا كان الحد بمعنى التعريف فإن الله تعالى لا يحد أي لا يُعرَّف؛ لأن التعريف يكون بالأجزاء الحقيقية، والله تعالى ليس له جزء ذهنًا وخارجًا، وتمام الدليل: أن الله ليس له أجزاء؛ تكون أجزاء للتعريف، لأنه على تقدير وجود الأجزاء لله تعالى؛ إما أن تكون تلك الأجزاء ممكنات؛ أو ممتنعات؛ أو واجبات؛ وعلى التقدير الأول: يلزم من رفعها بحسب الذات؛ رفع الواجب كذلك. ضرورة أن

الممكن يمتاز عن الواجب بجواز رفعها وزوالها، وإذا كانت الأجزاء ممكنات؛ فيصح رفعها بالذات، ورفع الأجزاء وزوالها يستلزم رفع الكل، فلا يكون الواجب واجباً.

وعلى التقدير الثاني: وهو أن يكون للواجب تعالى أجزاء ممتنعات يلزم أن يكون الواجب تعالى ممتنعاً: (العياذ بالله) ضرورة أن امتناع الأجزاء؛ يستلزم امتناع الكل.

وعلى التقدير الثالث: وهو أن يكون لله تعالى أجزاء كلها واجبات؛ ويتركب منها الكل؛ وهو الواجب تعالى نقع في مشكلة أخرى ألا وهي تعدد الوجباء (العياذ بالله) المنافي للوحدانية التي يتصف الله بها.

ويمكن إبطال هذا الشق الأخير وهو كون أجزاء الواجب تعالى واجبات بطريق آخر هو:

أن الأجزاء إذا كانت واجبات؛ لا يكون بينها علاقة الافتقار؛ نظراً إلى طبيعة الواجب، وإذا لم يحصل الافتقار؛ لا يحصل التركيب الحقيقي، لأنه لا يعقل بدون الافتقار، فلا يكون الواجب تعالى حقيقة واقعية، بل أمراً اعتبارياً، وهذا مناف للوجوب.

وبهذا ثبت أن الله تعالى لا يأتي تحت الحدّ والتعريف المنطقي الذي يرتبط بالتصور فالله لا يتعلق به تصور الإنسان.

هذا — وإن الدليل الأصلي لعدم تعلق التصور بالله تعالى هو الدليل

النابع عن الأدلة الشرعية؛ الخارجة عن العقول المتوسطة؛ والعقول التي تدخل كل شيء في إطار الذهن، ولذلك يقال:

إن العرفاء يعلمون أن الله فوق التصور بالذاتيات، والعلم بالله يكون بصفاته، وبصفاء الأذهان؛ لا بالتصور المنطقي^(١).

ولنا دليل آخر في عدم تعلق التصور بالله تعالى هو:

إن التصور: عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن، والواجب المتعال لا يحصل في الذهن، لأن الواجب بالذات؛ يكون غنياً بالذات عن الجاعل، فلو حصل ذاته تعالى في الذهن، يكون مشخصاً بالذهن، فهذا التشخص: إما أن يكون هو التشخص الخارجي بعينه، فيلزم الاحتياج إلى المحل؛ فيحتاج إلى العلة الجاعلية؛ وهذا مناف للوجوب.

أو يكون هذا التشخص مغايراً للمتشخص الخارجي؛ فيلزم أن يكون للشخص الواحد تشخصان، وهو باطل.

فظهر أن التصور لا يتعلق بالله تعالى بالذات، وبيان ذاته، بل يُتَصَوَّرُ به تعالى بمعنى العلم به؛ عن طريق صفاته. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾.

(١) ملا حسن على سلم العلوم، مع أدنى تصرف، المطبعة النظامية، ص ٦-٧.

وقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.

وهذا يرشدنا إلى أن معرفة الله بذاته؛ يكفي لحصولها أنه هو الله، ولمعرفته أكثر من هذا؛ لا مجال لنا، إلا بيان الصفات بأنه:

أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، وليس له كفو، وهو يعلم الغيب والشهادة، وهو رحمن، ورحيم. . إلى غير ذلك من الصفات.

وأيضاً:

إن الله تعالى لا يأتي تحت التصور بالذات: لأن تصور الشيء بذاته؛ يقتضي إحاطة العقل به؛ والله لا يحيط به عقل، لأن الله: مالك السموات والأرض، ومحيط بالعالم علماً؛ فهو محيط؛ وليس محاطاً.

قال الشاعر الفارسي سعدي الشيرازي فيما يتعلق بهذا الموضوع:

أي برتر از خیال و قیاس و کمان و وهم
وزهرچه گفته اند شنیدیم و خوانده ایم

يريد هذا الشاعر المعروف بعلمه وزهده أن يقول:

إن الله تعالى هو أعلى من أن يدخل في إطار القياس؛ والعلم الظني والوهمي، وهو أعلى مما قالوا في حقه، ونحن سمعنا هذه الأقوال وقرأناه.

ويذكر ما يدل على أن الطريق الصحيح إلى معرفة الله تعالى هو التعمق في معاني صفاته، جل مجده، وهذا يرشدنا إلى أن الله لا إله إلا هو.

«قضية كلامية»

الاستفادة من النظر؛ والاستدلال التصوري والتصديقي؛ في معرفة الله تعالى واجبة، وذلك للأدلة الآتية:

(أ) إن الله تعالى خاطب رسوله ﷺ بقوله الكريم: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)، وهذا الأمر لا يخص الرسول ﷺ بل يعم كل من يأتي منه العلم.

نظراً إلى آية: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾^(٢).

وإلى آية: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣).

(ب) وذكروا في الاستدلال على وجوب النظر — بالإضافة إلى ما يستفاد من الآيات القرآنية — أن التعقل والنظر من آثار العقل، والعقل إنما وهب للنظر النافع، فيجب على كل عاقل أن ينظر إلى الحقائق بقدر طاقته واستطاعته، ويتدرج في معرفة آثارها؛ وصفاتها: لجلب المنافع؛ ودفع المضار. فقد قال الله تعالى:

(١) سورة محمد: آية ١٩.

(٢) سورة الروم: آية ٥٠.

(٣) سورة يونس: آية ١٠١.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(١).

إن هذا إعلام بالانتفاع على الوجه المشروع، ولا يمكن ذلك إلا بالنظر والتفكر: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٢).

والرزق شامل لكل ما ينتفع به؛ من المأكول والمشروب والملبوس، وما يتعلق بها، ولا يمكن امتثال ذلك الأمر إلا بالنظر والتفكر؛ لاستغلال معادنها ومنابعها ومنافعها وأشجارها وثمارها؛ إلى غير ذلك من كل ما يستفاد به في الحياة البشرية، ولنا أدلة أخرى قرآنية يظهر من خلالها أن النظر والتفكر من الأمور الضرورية الهامة؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾^(٣).

إن الاستفادة من الحديد؛ تحتاج إلى النظر والتفكر؛ في طريق الاستفادة من ذلك المعدن الهام؛ في شؤون الحياة.

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٤).

وفي هذه الآية ذكرت كلمة (ما) وهي عامة شاملة؛ لكل ما يأتي تحت سيطرة تفكير الإنسان؛ للغلبة على أعداء الدين، كما أن تنكير

(١) سورة البقرة: آية ٢٩.

(٢) سورة تبارك: آية ١٥.

(٣) سورة الحديد: آية ٢٥.

(٤) سورة الأنفال: آية ٦٠.

كلمة (قوة) يدل على الاستغراق والشمول؛ لكل أنواع القوة المتطورة في الأزمان المختلفة، حسب تطور الناس؛ واكتشافاتهم المتنوعة؛ ويشمل كل ما يحدث ويكشف من الأسلحة إلى يوم القيامة. وهذا يتطلب النظر والتفكير والتعمق في الإعداد والاختراع؛ وإيجاد القوة؛ التي يمكن المسلمين من الغلبة على الكفار.

إن القوة المستطاعة تشمل ما يصل إليه النظر والتعقل والتدبر والتجربة العلمية؛ من الآلات الحديدية. والنارية؛ والسفن والطائرات النفاثة؛ وغيرها. ومن ناحية أخرى: إن الله خلق الجن والإنس للمعرفة والعبادة وهي تحتاج إلى النظر من وجهين:

الأول: إن العبادة باطمئنان القلب؛ وفراغ البال؛ لا تيسر إلا بالأمن والأمان؛ والسلامة من شر الأعداء، وهذا يتطلب بدوره؛ القوة التي نقدر بها على الغلبة على الأعداء؛ وتخويفهم من السيطرة علينا، كما يتطلب صيانة البيئة الإسلامية عن الأفكار المخالفة للإسلام؛ وعن أرباب الكفر والأهواء وهذا كله يتطلب النظر والتفكير في الحقائق الكونية؛ الأرضية والسمائية؛ ومعرفة صفاتها؛ ومنافعها؛ وطرق استخدامها في خدمة الإسلام والمسلمين.

الثاني: النظر والتفكير في نتائج المعرفة الحاصلة من العبادة؛ والعبادة المفضية إلى مزيد من المعرفة، وإلى مزيد من الاطمئنان في حياتنا الفردية والاجتماعية. إن هذا النظر يختلف عن النظر الأول إذ الأول هو النظر والتفكير في وسائل المعرفة وما يفضي إلى هذا الهدف

المقدس الذي ذكره القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)، وهذا النظر هو النظر بعد الوصول إلى هذه المعرفة بالدقة في نتائج هذه المعرفة الهامة والهادفة، والتي يترتب عليها الفوز في الحال؛ والفلاح في المآل.

«وجوب النظر في معرفة الله»

وليعلم أن الواجب ينقسم إلى قسمين واجب مطلق؛ وواجب مقيد أما الأول: فهو الواجب الذي لا يمكن الاستغناء عنه؛ ولا تعويضه بآخر؛ ويكون مقدمة الواجب المطلق؛ أيضاً واجباً مطلقاً.

إن معرفة الله تعالى واجبة مطلقة؛ لا يمكن سقوطه؛ بحال من الأحوال، والمقدمة التي توصلنا إلى هذا الواجب هو النظر والتفكير فهو أيضاً واجب مطلق. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٣).

ورد في الحديث أنه قال الرسول ﷺ: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها، ويل له، ويل له»^(٣).

(١) سورة الذاريات: آية ٥٦.

(٢) سورة آل عمران: آيتان ١٩٠ - ١٩١.

(٣) رواه ابن مردويه وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن حبان في صحيحه بألفاظ متقاربة انظر تفسير ابن كثير سورة النساء: آية رقم (٩٤).

إن هذا التفكير الواجب يوصل إلى الهدف الواجب، ويخرج الإنسان من التردد والشك والاضطراب.

وأما الواجب المقيد: مثل الزكاة؛ فإنها مقيدة بوجود النصاب؛ وشرائط أخرى، بينها كتب الفقه، ويتغير وجوبه حسب الأحوال.

ثم اختلف في أول الواجبات على المكلف: ف قيل إنه المعرفة، وقيل: إنه النظر، وقيل: القصد إلى النظر.

والحق أن هذا الخلاف مبني على عدم تحرير محل النزاع، وإذا حرر ارتفع: لأنه إن كان المراد بأول الواجبات أولها مطلقاً فهو القصد إلى النظر، وإن كان المراد من الأول ما هو المقصود بالذات فهو المعرفة، ولا يخفى أن المعرفة تحصل بالتصور بالوجه؛ وهو تصويره تعالى: بالصفات، لا بالذات، كما ذكرنا قبل ذلك والمعرفة بطريق التصديق بأنه: واحد؛ وأزلي؛ وأبدي؛ فهي المعرفة التصديقية، وبذلك تنقسم المعرفة إلى التصورية والتصديقية.

ولهذه المعرفة طرق ووسائل؛ منها: النظر الصحيح في الآفاق والأنفس؛ ومنها: الدقة في الاستدلال: بأن عجز العقول عن إدراك كنه الله تعالى، يدل على علو شأنه. ورد في الحديث الشريف أنه قال الرسول ﷺ: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك».^(١)

والقرآن الكريم يرشدنا إلى طريق المعرفة؛ مع الاعتراف بعجز

(١) لم نعر على هذا الحديث، والله أعلم.

العقول عن إدراك كنه الله تعالى، وكتاب الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه^(١).

ومن هذه الطرق:

التفكر في الكائنات؛ والاستدلال من المصنوع على الصانع؛ وهو المعروف لدى علماء المنطق بالاستدلال الإلّهي: (الاستدلال من المعلول على العلة) ويقابله الاستدلال اللّمي وهو: (الاستدلال من العلة على المعلول). بقي شيء آخر في النظر والتفكر والاستدلال سواء كان تصورياً أو تصديقياً وهو:

هل النظر يتسبب في الوصول إلى المطلوب بطريقة جري العادة؟
أو بطريقة التوليد؟ أو بطريقة الوجوب؟

ذهب إلى كل من هذه الأقوال؛ عديد من العلماء، يرى الشيخ أبو الحسن الأشعري أن النظر والاستدلال يستلزم الوصول إلى المطلوب عادة، وبطريق جري العادة؛ أي أن الله تعالى يخلق المعرفة المطلوبة في نفس الناظر، عقيب النظر الصحيح؛ الذي لا يعقبه ما يضر العلم النظري، كالموت والغفلة والنوم، وذلك بناء على أنه جرت العادة بخلق الله أفعاله عقيب البعض؛ كالإحراق عقيب مماسة النار، الري بعد شرب الماء، وليس لهما مدخل في وجود الإحراق، والري، أي ليس الماء خالقاً موجداً للري؛ ولا النار للإحراق – فالكل واقع بقدرته تعالى

(١) الوسيلة شرح الفضيلة، للمولوي الكردي، ص ١١٥.

واختياره، فله أن يوجد المماسمة بالنار بدون الإحراق، وإذا تكرر صدور شيء منه فيقال: إنه فعله عادة؛ وإن لم يتكرر أو تكرر قليلاً؛ فيقال: إنه خرق العادة أو فعله ندرة.

ولا شك أن العلم بعد النظر؛ ممكن حادث؛ محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه اختياراً، فلا وجوب في خلقه تعالى، كما لا وجوب في خلق النظر.

إن هذا مبني على القاعدة المعروفة وهي: أن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداءً، أي أنه لا واسطة؛ ولا مدخلية؛ من جهة غيره تعالى لشيء في آخر بالتأثير.

وبذلك نقول: ليس النظر موجدًا للعلم ولا توليد هناك، كما ذهب المعتزلة؛ حيث قالوا بتولد العلم المطلوب من النظر وتوقفه عليه، وهذا مذهبهم المعبر عنه بنظرية التوليد، وأن العبد يخلق النظر مباشرة.

والمذهب الثالث هو مذهب الفلاسفة القائلين بالإعداد: أي أن هناك معدات يتعاقب بعضها البعض، وأن استناد الممكنات إليه تعالى بواسطة المعدات المتعاقبة. كأن يكون النظر معداً للذهن في قبوله العلم المطلوب، وتتمام قول هؤلاء الفلاسفة:

إن العلم الحاصل بالنظر؛ بطريق الوجوب الإعدادي؛ بناء على أن النظر يعدّ للذهن؛ إعداداً تاماً؛ لقبول العلم بالمطلوب؛ فلو لم يخلقه

فيه بعد النظر؛ لزم البخل. وهو من المبدء الفياض محال. وهذا يفضي إلى شيء آخر: وهو الإيجاب على الله؛ وسلب الاختيار عنه؛ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي من أن لزوم العلم بعد النظر عقلي، وليس ناشئاً عن التوليد: (كما يقول المعتزلة) ولا عن الإعداد: (كما يقول الفلاسفة). قريب إلى ما ذهب إليه الإمام أبو الحسن الأشعري.

ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين: ما يظهر منه القول باللزوم العقلي؛ بين النظر والعلم، وصرح الإمام حجة الإسلام الغزالي: بأن القول باللزوم العقلي؛ مذهب أكثر أصحابنا.

فيكون الذهاب إلى الوجوب العادي؛ مذهب بعضهم؛ لا مذهب أكثرهم؛ كما في شرح المقاصد. ومع هذا الاختلاف في اللزوم: (العادي عند البعض والعقلي عند الأكثر) فإن هذين القولين في الطرف المقابل لقول من يقول بالتوليد؛ وهم المعتزلة، وقول من يقول بالإعداد؛ وهم الفلاسفة.

وحاصل كلام هؤلاء الواقعيين في طرف مقابل المعتزلة والفلاسفة: أن بدهاة العقل حاكمة بأن من علم الجنس والفصل القريبين لشيء في التصورات. علم ذلك الشيء وهو المعروف فالمعرف يوصل إلى المعروف. كما أن من علم المقدمتين في قياس:

العالم متغير – وكل متغير حادث.

صغرى كبرى.

يحصل في ذهنه أن العالم حادث وهو المطلوب التصديقي. إن هاتين المقدمتين على هذه الهيئة الخاصة؛ توصلان إلى هذه النتيجة، والنتيجة إما بجري العادة كما يقوله الأشعري، أو باللزوم العقلي كما يقوله الآخرون.

وليس العلم الثاني؛ وهو العلم بالمطلوب التصوري في التصورات، والمطلوب التصديقي في التصديقات، حاصلًا بالتوليد؛ ولا بالإعداد أما إنه لا توليد – كما يقول المعتزلة – لأن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداء، وإما أنه لا إعداد كما عليه الفلاسفة؛ فلأنه تعالى مختار في جميع الممكنات^(١).

«النظر والتقليد»

بعدما ذكرنا وجوب معرفة الله تعالى بالنظر سواء كان تصورياً أو تصديقياً يطرح سؤال وهو: هل المقلد من أهل النظر؟ وهل التقليد يكفي في الإيمان أم لا؟ والجواب: أنه اختلف العلماء في قبول الإيمان بطريق التقليد: فقال الإمام الرازي بوجوب النظر على المقلد، بمعنى أن المقلد؛ عليه أن لا يقتنع بأنه سمع من والديه؛ أو من الآخرين؛ النطق بكلمتي الشهادة؛ فقلدهم، وينسب هذا القول أيضاً إلى أبي الحسن الآمدي، ولعل الدليل لهذا الوجوب:

(١) الوسيلة شرح الفضيلة، للمولوي الكردي، ص ١٠٤.

إن التقليد: هو عبارة عن إطاعة الآخر في آراءه؛ من غير معرفة الدليل؛ أو من غير التعمق في الدليل إذا عرفه. والقائلون بوجوب النظر على المقلد؛ يستدلون على مرامهم: بأن التقليد يزول بتشكيك المشكك، وكلما وجد شخص يورث الشك في المقلد يقبله، لأنه لا يعرف الموضوع عن دراية كاملة، بل يتبع من يعتقد أنه ذو دراية كاملة — والإيمان يتطلب الجزم والثبات، بحيث لا يتأثر بالمؤثرات السلبية؛ المنافية للثبات والجزم؛ وإذا كان الإيمان في الشخص بهذه المرتبة، ويتغير بالمؤثرات السلبية؛ ومنها عملية التشكيك؛ فلا يكون الإيمان إيماناً.

قال بعض علماء الشافعية: إعلم أن وجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لا يشترط فيه أن يكون عن نظر واستدلال.

والقائلون بهذا القول لا يوجبون النظر والاستدلال، وبالتالي يقولون بصحة إيمان المقلد؛ ولكن بشرط أن يكون الإيمان عن جزم، وهذا الجزم لا يعطي الفرصة للمشكك أن يوقع المقلد في الشك؛ ويخرجه عن الإيمان، وكأنهم يجيبون على سؤال من يقول:

إذا كان المقلد لا يحتاج إلى النظر والتعمق؛ فيكون معروضاً لخطر زوال عقيدته؛ نظراً إلى ما يقتضيه التقليد، لأن التقليد لا يبقى عند عروض التشكيك، وغير ذلك من الأمور المنافية لما يعتقد المقلد، ويقولون:

نحن اعتبرنا في إيمان المقلد الجزم، وإذا كان المقلد جازماً؛ فلا يقبل أي أمر سلبي؛ ولا يتأثر بالسلبيات. وهذا ما يقول به الفقهاء؛ وكثير من العلماء الأعلام، وبذلك نعتقد أن إيمان المقلد مقبول.

كيف لا؟ وإن الصحابة رضي الله عنهم فتحوا كثيراً من البلاد؛ وقبلوا إيمان من يؤمن في هذه البلاد؛ من أجلاف العرب والعجم؛ من غير إحالتهم إلى النظر، ومن غير أن يأمرُوا أحداً منهم بالرجوع إلى النظر والاستدلال. فلم يسألوا أحداً عن دليل تصديقه، ولا أرجأوا أمره حتى يأخذ بالنظر والاستدلال، والعقل يحكم في مثل هذه الحالات بعدم وقوع الاستدلال منهم، نظراً إلى طبيعة الفتوحات الإسلامية، وقبول إيمان من يدخلون في دين الله أفواجا، ولذلك رأى الصحابة رضي الله عنهم في إيمان هؤلاء المقبلين؛ الجزم بأن الله هو الخالق؛ فقبلوا إيمانهم؛ ولم يكلفوهم بشيء آخر. لأن الجزم من المقلد مقتضاه عدم احتمال النقيض فيما أخبروا به واعتقدوه بالسمع من الصحابة والفتاحين، فحصل واجب الإيمان، وبعده لا نحتاج إلى شيء زائد؛ وهو النظر والاستدلال، وإذا كان المقلد يتابع النظر، ويكون ملماً بأن يزيد في علمه مع حصول الجزم له، فليس هناك أي مانع من ذلك.

قال الإمام النووي: الآتي بالشهادتين مؤمن حقاً؛ وإن كان مقلداً، وهذا على مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف لأنه ﷺ

اكتفى بالتصديق بما جاء به، ولم يشترط المعرفة بالدليل، وقد تظاهرت بهذا الأحاديث الصحاح؛ يحصل من مجموعها العلم القطعي. انتهى كلام النووي^(١).

وما ذكره هذا العالم الكبير وغيره من العلماء يدل دلالة واضحة على أن النظر ليس شرطاً في حصول المعرفة، وإلا لما وجدت بدونه، لوجوب انتفاء المشروط؛ بانتفاء الشرط، لكنها قد توجد؛ فظهر أن النظر لا يتعين على كل أحد، وإنما يتعين على من لا طريق له سواه؛ ولا يحصل له الجزم إلا بالنظر والاستدلال، بحيث بلغته دعوة النبي ﷺ ولم يحصل له العقد الجازم ابتداءً بطريق التقليد؛ فيجب عليه النظر؛ حتى يظهر له حقيقة الإسلام وحقيقته، ولا يصح إعراض مثل هذا المؤمن عن النظر، ووجب عليه أن يأتي بالجزم عن طريق الاستدلال.

وأما المقلد الذي يؤمن بما جاء به النبي ﷺ ويصدق تصديقاً جازماً بلا تردد، فمع صحة إيمانه بالاتفاق؛ لا يَأْثُم بترك النظر، لأن المقصود الأصلي - وهو حصول الجزم في الإيمان - وجد فيه بدون النظر؛ فلا يحتاج إليه.

ومن الأقوال الواردة حول النظر في الإيمان، والاستفادة من الاستدلال، أن النظر حرام؛ لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال، لاختلاف الأذهان، وهذا القول ينسب إلى بعض العلماء، ولا يعتد به

(١) لوامع الأنوار البهية شرح الدرة المضية، تأليف الأسفراييني، ص ٢٧٠.

جنب القائلين بالنظر والاستدلال والمستندين بأدلة من القرآن والحديث كما أشرنا إليه آنفاً.

«القول الراجح»

بعد دراسة الأقوال حول النظر والاستدلال يظهر من مجموعها:

١ — إيمان المقلد صحيح عند محققي كل طائفة، بشرط الجزم؛ وعدم التزلزل والشك، وإذا عرض له الشك — ويمكنه إزالته بالنظر — فعليه الأخذ به، وإلاّ يأنم.

وإذا لم يكن من أهل النظر؛ فليراجع إلى من ينفعه في إزالة التردد والشك، تطبيقاً لقول الله تعالى:

﴿فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

٢ — إن الرجوع إلى النصوص من القرآن والحديث والعمل بالإجماع لا يعتبر تقليداً بل هو إيمان عن يقين.

٣ — من شهد الله بالوحدانية؛ ولمحمد ﷺ بالرسالة؛ ونهج سبيل المؤمنين: من فعل المأمور؛ وترك المحظور؛ ولم يأت بمكفر؛ فهو مؤمن. وفيما يتعلق بالنظر والاستدلال وصلة إيمان المؤمن بهما؛ نجد قولاً آخر يغاير هذه الأقوال التي ذكرناها وهو:

ما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) من أن الإيمان: نور يقذفه الله تعالى في قلوب عباده،

(١) سورة النحل: آية ٤٣.

عطية وهدية من عنده، تارة بتنبيه في الباطن، لا يمكن التعبير عنه، وتارة بسبب رؤيا في المنام، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين؛ وسراية نوره إليه عند صحبتة ومجالسته، وتارة بقرينة حال. فقد جاء أعرابي إلى الرسول ﷺ جاحداً له منكرأ فلما وقع بصره على طلعتة البهية؛ وغرته الفريدة؛ فرآها يتلأأ منها النور قال: والله ما هذا وجه كذاب وسأل أن يعرض عليه الإسلام فعرض فأسلم.

وجاء أعرابي آخر إلى الرسول ﷺ فقال: أنشدك الله! الله بعثك نبياً؟! فقال الرسول ﷺ: بلى والله، الله بعثني نبياً. فصدقه بيمينه، وأسلم. أمثال هاتين القضيتين كثيرة، ويظهر من مجموعها؛ أن نور الإيمان شيء آخر؛ بعيداً عن الاستدلالات؛ والمناظرات العلمية؛ وهذا النور يزيد وضوحاً ولمعاناً: بتلاوة القرآن؛ والعبادة؛ والذكر، ويضيف الإمام الغزالي على هذا المطلب بقوله: فالإيمان المستفاد من الأدلة الكلامية ضعيف جداً.

يريد الغزالي بهذا القول أن يرجح في قضية الإيمان كفة النور على الاستدلالات العقلية الكلامية، لا على الاستدلال مطلقاً؛ الشامل للاستدلالات القرآنية؛ من قول الله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ الآية.

لأن التمسك بهذه الاستدلالات تأييد للنور الذي يعتقده، وكل ما في الأمر: أنه ينكر الاستدلال العقلي الصرف، والذي لا علاقة له بالنور الرباني.

ومن الناس من يقول :

إن عوام الناس ، وأجلاف العرب ؛ كانوا يعرفون الأدلة بطريق آخر ، مغاير عن المعروف عند علماء الكلام بالنظر والاستدلال ، يدل عليه ما نقل عن الأعرابي الأصمعي لما سئل : بم عرفت ربك ؟ فأجاب : البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، فسماء ذات أبراج ؛ وأرض ذات فجاج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ؟ والدليل على معرفتهم الأدلة بقرائحهم الصافية :

إن الرسول ﷺ لم يكلفهم بتعليم الأدلة ، ولم يلزمهم بالنظر ، ولا سألهم ، وهذا الرأي محل نقاش ؛ إذ الكلام في الناس كلهم ؛ لا في بعضهم ، والناس كلهم ليسوا بهذه المثابة ؛ إذ كما نجد في أجلاف الناس من يستدل بقوله :

البعرة تدل على البعير . . . إلى آخره فإن فيهم من ينكر وجود الله بكل شدة ، وعدد هؤلاء المنكرين كثير . وقد بين القرآن الكريم أحوالهم في آيات :

* و ﴿ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (٣٥) وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَ تِنَا لِسَاعٍ نَجْتُنُّهُمْ ﴿٣٦﴾ (١) .

* و ﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ (٢) .

(١) سورة الصافات : آيتان ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) سورة ص : آية ٥ .

كما إن إصرار أبي سفيان في عقيدته الوثنية مدة طويلة مصمماً
على الكفر وقوله يوم معركة أحد: أعل هبل – أعل هبل.

يدل على أن قول بعض الأجلاف: البعرة تدل على البعير...
استثنائي ولا يشمل الكل، ولا يمكن الحكم بأن كل من كان يعيش في
عصر الرسول ﷺ في بيئة العرب؛ كان صافي القريحة. وقد روى
التاريخ من الأعمال التي نسبت إلى أبي جهل وأبي لهب؛ وسائر
صناديد قريش ما يدل على عنادهم للحق؛ وعدم تسليمهم للحقيقة، وإذا
ثبت أن عنادهم طغى على قرائحهم الطبيعية، فلا يبقى المجال إلا للنظر
والاستدلال النابع من القرآن والحديث. وعدم الإحالة إلى القرائح لأن
ما صدر من بعض الناس؛ مما يدل على قرائحهم الصافية؛ لا يدل على
أن كل شخص يكون ذا قريحة صافية.

ذكر الجلال المحلى في شرح جمع الجوامع: وقد اتفقت الطرق
الثلاث (الموجبة للنظر؛ والاستدلال؛ والمجوزة له والمحركة) على
صحة إيمان المقلد. انتهى كلامه، والمتعمق في كلام الفرق الثلاث
يدرك أن كل فرقة متمسكة بأدلة نجملها في الآتي:

لا يصح الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية؛ حتى زعم بعضهم
أن هذا القول مجمع عليه، وعزاه القصار إلى الإمام مالك رحمه الله
عليه.

والقائلون بعدم صحة التقليد في العقائد الدينية، اختلفوا فيما بينهم منهم من قال: إن المقلد مؤمن؛ إلا أنه عاص بترك المعرفة؛ التي ينتجها النظر الصحيح.

ومنهم من يقول: إن كان المؤمن من أهل النظر؛ وتركه، فهو عاص وإن لم يكن من أهل النظر؛ لا يصير عاصياً.

ومنهم من نقل عن طائفة أن من قلد القرآن؛ والسنة القطعية، صح إيمانه، لاتباعه القطعي، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه، لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم، ومنهم من جعل النظر والاستدلال، شرطاً للكمال يقول شارح المقاصد:

ذهب كثير من العلماء، وجميع الفقهاء، إلى صحة إيمان المقلد، وترتيب الأحكام عليه؛ في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن وكثير من المتكلمين، احتج القائلون بالصحة: بأن حقيقة الإيمان، التصديق، وقد وجدت في المقلد؛ من غير اقترانه بموجب من موجبات الكفر. فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه إما ذاتي للتصديق؛ أو شرط له، ولا علم للمقلد.

لأنه اعتقاد؛ جازم؛ مطابق؛ مستند إلى سبب من ضرورة؛ أو استدلال. فأجاب: بأن المعتبر في التصديق؛ هو اليقين؛ أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكتفي بالمطابقة، ويجعل الظن الغالب؛ الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين — انتهى — .

وما ذكره صاحب شرح المقاصد، يدل دلالة واضحة؛ على أن المهم في باب الإيمان هو الجزم، سواء كان عن طريق النظر؛ أو عن طريق التقليد، وقد ذكرنا قبل ذلك؛ إلى ذهاب أكثر العلماء إلى أن الجزم هو الأساس؛ وعليه التعويل، فإيمان المقلد إذا كان معه الجزم فهو مقبول، وهذا ما أخذ به محققوا كل طائفة من الطوائف الكلامية.

«التصور والتصديق نوعان متباينان من الإدراك»

ذكر العلماء أن التصور له مجال واسع، فيتعلق بكل شيء قائلين: (لا حجر في التصور؛ فيتعلق بكل شيء)، وذكروا أيضاً، أن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق، وجعلوا كل واحد منهما؛ نوعان مستقلان من الإدراك، وهذا بظاهره يناقض الرأي الأول، إذ أن التوسع في تعلق التصور يقتضي أن يتعلق بالتصديق أيضاً، فكيف يكون قسيماً للتصديق؟ ومقابلاً له؟ ويكون التصور والتصديق نوعان متباينان من الإدراك؟

والمتعمق في أقوال المنطقيين يعرف أن التصور له عدة اعتبارات، وحينما نقول:

إن التصور مقابل للتصديق، وقسيم له، نريد من التصور: التصور الساذج؛ والخالى عن الحكم، وهذا التصور لا يجمع التصديق الذي يحتاج إلى الحكم. وحينما نذكر أن التصور يتعلق بكل شيء، نريد من التصور التصور العام، وهو التصور الذي لا يعتبر فيه عدم الحكم؛ وعدم اعتبار الحكم، ولا يعبر عنه بالساذج (معرب ساده باللغة الفارسية أي الخالي عن الحكم) والتصور بهذا المعنى يرادف العلم، ويتعلق بكل

شيء، فالتصور المعتبر قسيماً ومقابلاً للتصديق؛ غير المتعلق بكل شيء؛ ويتعلق بالتصديق أيضاً، وهذا لأن التصديق الذي يتشكل من: الموضوع والمحمول والحكم؛ يحتاج إلى العلم بالموضوع؛ والعلم بالمحمول؛ والعلم بالنسبة، وهذا نفس تصور الموضوع؛ وتصور المحمول؛ وتصور النسبة. ولذلك قال محب الله البهاري في كتابه سلم العلوم:

(العلم: التصور: وهو الحاضر عند المدرك، والحق أنه من أجلى البديهيات) وجعل العلم مرادفاً للتصور.

وبما ذكره هذا المؤلف يمكننا أن نقول: التصور (أي العلم) ينقسم إلى التصور الساذج (الخالي عن الحكم)؛ وإلى التصديق الذي يتألف من الأجزاء الثلاثة: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة (التي يرد عليها الحكم).

ولذلك يقول علماء المنطق: إن التصور بشرط لا شيء: هو التصور الساذج، والمقصود من مرتبة لا شيء؛ عدم وجود الحكم، وفي مرتبة بشرط شيء: هو التصديق المقابل للتصور الساذج، وإذا اعتبر في مرتبة لا بشرط شيء (أي المرتبة العامة من اشتراط شيء وعدمه)؛ فهو مرتبة المقسم المرادف للعلم.

ويقرب منه قولهم: التصور في مرتبة مطلق الشيء؛ يرادف العلم، وفي مرتبة الشيء المطلق؛ هو التصور الساذج وقسيم للتصديق.

بعد هذا التفصيل نتساءل: ما هو دور الإذعان في أقسام العلم؟ هل يطلق عليه العلم أم لا؟

والجواب: أن الإذعان علم؛ ويترتب عليه الآثار في القضايا العقدية، لأن الاعتقاد إن لم يبلغ إلى حد الجزم؛ ولم ينتف معه احتمال الجانب المخالف؛ فهو ظن، وإن بلغ إلى ذلك الحد: فإما أن لا يطابق الواقع، ويسمى جهلاً مركباً. أو يطابق الواقع فإما أن يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليداً؛ أو لا يزول فيسمى يقيناً.

وذهب البعض إلى أن الإذعان واليقين ليس علماً وإدراكاً، بمعنى أنه ليس منشأً للانكشاف؛ بل هو من عوارض الإدراك ورد هذا المذهب بأن الإدراك هو منشأ الانكشاف والامتيار للذهن، وفي الاعتقاد واليقين كشف تام؛ للمحكى عنه؛ الواقعي عند المعتقد.

«دليل الرد من علم الكلام»

وللرد على هذه الفكرة أدلة كثيرة أهمها: ما ذكره علماء علم الكلام من أن كمالات الإنسان هي التصديقات الإلهية، وإنما كماليتها بالنظر إلى الكشف التام، فاليقينيات كلها؛ إدراكات مباشرة؛ وليست حالات عارضة للإدراك.

والمتمم في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...﴾ الآية^(١).

يتأكد أن المقصود من العلم، هو الذي يسميه المنطقيون إدراكاً، والعلم

(١) سورة محمد: آية ١٩.

في الآية تعلق بمضمون لا إله إلا الله، وهذا تصديق؛ والعلم المتعلق به يقين واعتقاد، وأمر الله بهذا العلم؛ هو الأمر بتحصيل الاعتقاد والجزم، إذ سائر أنواع العلم المعتبر عند المنطقيين من: الشك، الظن والوهم وغيرها لا قيمة لها في القضايا الإلهية؛ والتصديقات العقدية.

وهذا دليل على أن الاعتقاد ليس علماً فقط، بل هو من أهم أنواع العلم؛ الذي يحصل به الكشف التام؛ في القضايا العقدية.

«دليل آخر للرد»

إن اليقين من جملة التصديقات؛ يمتاز بنور خاص؛ يتجلى به الأمر الواقعي؛ ويقال لهذا النور بالفارسية (دانش) وله اسم في كل لغة وإذا كان اليقين متصفاً بهذه الصفة، فكيف يخرج من جنس الإدراك؟.

بل هو من أهم أنواع الإدراك، وأقوى مراتب الانكشاف، ثم بعده يأتي دور: الظن؛ والتقليد؛ والجهل المركب. وأما العلوم التصورية فتعتبر بعد هذه المراتب.

وأما مرتبة العلم الحضورى: — الذي جعله بعضهم العلم حقيقة — فإن فيه ليس قوة الكشف؛ ألا ترى أن النفس مع كمال شعورها، عندها لا تعلمها كما تعلم الأشياء الأخرى، فلا تعلم أنها بسيطة أو مركبة، جوهر أو عرض، فلو كان لها كشف؛ فتعلم نفسها؛ كما تعلم غيرها،

بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب، فهذا أضعف مدارج العلوم؛
كما أن اليقين أقواها^(١).

مناقشة قول القائلين:

«لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيء»

إن هذه القاعدة المعروفة نوقشت مناقشة مترتبة على ثلاث
مقدمات:

١ — العلم والمعلوم متحدان بالذات.

٢ — التصور والتصديق: نوعان متباينان من الإدراك؛ وحقيقتان
مختلفتان.

٣ — إن التصور يتعلق بكل شيء.

وتقدير المناقشة:

إذا تصورنا التصديق (تعلقنا تصورنا بالتصديق) يصيران واحداً؛
لأن العلم والمعلوم متحدان بالذات؛ ومتغايران بالاعتبار، وتصور
التصديق هو العلم بالتصديق؛ فصار التصور (أي العلم)؛ والتصديق
(أي المعلوم) شيئاً واحداً، فكيف يكونان نوعان متباينان من
الإدراك؟.

وبعبارة أخرى:

قبول هذه المقدمات الثلاث يستلزم صدق شرطيتين متباينتين:

(١) ملا حسن، على سلم العلوم، المطبعة النظامية، ص ٣٢.

القضية الشرطية الأولى :

كلما فرض تعلق التصور بكنه التصديق؛ كان الاتحاد بينهما واجباً، نظراً إلى المقدمة الأولى وهي :
العلم والمعلوم متحدان بالذات .

والقضية الشرطية الثانية :

كلما فرض تعلق التصور بكنه التصديق؛ كان التغاير بينهما واجباً، نظراً إلى المقدمة الثانية وهي :

إن التصور والتصديق؛ نوعان متباينان من الإدراك؛ وحقيقتان مختلفتان .

«الجواب بطريق علم الكلام»

وأجاب علماء علم الكلام عن هذا الاعتراض؛ بأنه ثبت في علم الكلام، أن حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصورها بالكنه؛ وإنما يجوز بالوجه، والتكليف بمعرفة الله متوجه إلى معرفة الله تعالى بصفاته؛ التي وردت في القرآن الكريم؛ ولا يصح لنا أن نفكر في ذات الله تعالى، وقد ورد المنع في ذلك .

وبهذه القاعدة يكون الجواب لهذه المناقشة: أن قولنا: التصور يتعلق بكل شيء؛ فيتعلق بالتصديق؛ ويلزم منه ما يلزم ليس معناه أن التصور يتعلق بكل وجه؛ فيجوز أن يتعلق التصور بالتصديق لا بكنهه؛ بل بوجهه، كما أن حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصورها بالكنه؛ وإنما يجوز بالوجه .

مثال آخر في غير علم الكلام:

التصور يتعلق بمعاني الحروف؛ بعد ضم ضميمة إليها، لأن الحروف لا تدل على معنى؛ إلا بعد أن يضم إليها الكلمات المستقلة: من الاسم والفعل.

فإن كلمة (من) لا تدل على المعنى؛ إلا بعد جعلها جزء من جملة:

سرت من البصرة إلى الكوفة.

وبذلك يصير تعلق التصور بكلمة (من)؛ مقيداً بشيء آخر، فلا يكون التصور؛ متعلقاً بكل شيء؛ وبكل وجه، ويصح أن يكون بعض الوجوه: متعلقاً للتصور؛ وبعضها غير متعلق به.

وبعدما قيدنا عموم تعلق التصور، وقلنا: إن التصور يتعلق بكل شيء، ولكن لا بكل وجه، يكون الجواب عن المناقشة هكذا: التصور يتعلق بوجه التصديق؛ لا بكنهه. وقضية: العلم والمعلوم متحدان بالذات؛ التي اعتبرناها مقدمة أولى، فإنما هي في العلم الذي يكون متعلقاً بكنه الشيء وذاتيته، ولا تتحقق قضيتان شرطيتان متناقضتان؛ لأن بناء هذا على تعلق التصور بكنه التصديق، وقد منعناه.

«جواب المنطقيين عن هذه المناقشة»

صرح محب الله البهاري رحمه الله في كتابه «سلم العلوم» بأن العلم في مسألة الاتحاد؛ بمعنى الصورة العلمية؛ القائمة بالذهن، فإنها من حيث حصولها في الذهن معلوم، ومن حيث القيام بالذهن علم.

وتحقيق هذا القول يحتاج إلى اعتبار الوجودين للصورة الذهنية،
الأول: هو وجود الصورة، بحيث لا يترتب عليه الآثار: (وهو المعروف
عند البعض بالوجود الظلي)، والثاني: هو وجود الصورة بالاكتناف
بالعوارض الذهنية؛ بحيث يترتب عليه الآثار؛ كالانكشاف: (كما تترتب
الآثار على الوجود الخارجي) والأول هو مرتبة المعلوم، الثاني مرتبة
العلم. وبعبارة أخرى:

إذا حصلنا الصورة في أذهاننا؛ فهي قبل أن تكون معروضة
للعوارض الذهنية؛ وفي مرتبة هي هي؛ ومرتبة الاطلاق؛ فإن هذا
معلوم، لأننا نأخذ الصورة من الموجود الخارجي؛ بقصد العملية
الذهنية؛ فإذا حصلناها في الذهن أولاً؛ وقبل أن ندخلها في
المعمل تكون الصورة معلومة، وبعد أخذها إلى إطار العمليات
الذهنية؛ والاكتناف بالعوارض؛ وتوجه الذهن إليها؛ تكون هذه الصورة
علماً.

وبهذا القدر من الفرق، لا يحصل لنا الجواب عن المناقشة
الأصلية، لأن هذه الصورة: في مرتبة هي هي، أي المرتبة الأولى؛ عين
الصورة في المرتبة الثانية بالذات، فتكون الأولى عين الثانية، والعلم
عين المعلوم، ويصرح صاحب سلم العلوم بأن العلم حقيقة ليست هذه
الصورة الثانية، بل العلم الحقيقي هو: الحالة الإدراكية، إذ يقول:

ثم بعد التفتيش؛ يعلم أن تلك الصورة؛ إنما صارت علماً؛ لأن
الحالة الإدراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي؛ خلطاً رابطياً اتحادياً،

كالحالة الذوقية بالمذوقات؛ فصارت صورة ذوقية؛ والسمعية بالمسموعات وهكذا^(١).

وحاصل الجواب عن المناقشة:

أن ما هو العلم حقيقة، وهو الحالة الإدراكية ليست متحدة مع المعلوم؛ بل هو حالة إدراكية؛ تلحق الصورة بعد اكتشافها بالعوارض الذهنية، وهي أثر تلك العملية الذهنية؛ وفيض من الله تعالى، فإنه تعالى يوجد في الذهن بعد حصول الصورة المكتتفة بالعوارض نوراً وأثراً يعبر عنه باللغة الفارسية بـ (دانش)، ويظهر هذا من كلام المتكلمين أيضاً، إذ يصرحون بأن العلم ذات إضافة، يعبر عنه بالفارسية بدانش، ولكنهم لم يقولوا بحصول صورة المعلوم في العقل. فالتقارب بين قول المنطقيين وقول المتكلمين، في أن العلم الحقيقي: هو النور الذي به يحصل الانكشاف؛ وليس في كيفية حصول الصورة؛ بأنها في مرتبة هي هي معلوم، وفي مرتبة القيام علم، لأن المتكلمين لم يصرحوا بذلك.

وحينما ثبت أن العلم الحقيقي: هو الحالة الإدراكية لا الصورة المكتتفة بالعوارض الذهنية فنقول:

إن هذه الحالة الإدراكية تنقسم إلى: التصور والتصديق، ويكون التفاوت بينهما؛ كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة، المتباينين بحسب حقيقتهما^(٢).

(١) سلم العلوم، تأليف محب الله البهاري، ص ١٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٧.

الجواب بعبارة أخرى:

الاتحاد والتباين؛ ليس بالنظر إلى أمر واحد، لأن التصور المتحد مع التصديق هو التصور، بمعنى الصورة العلمية، والتصور المباين للتصديق؛ هو التصور الحقيقي؛ بمعنى الحالة الإدراكية، فإن هذه الحالة الإدراكية إذا كانت نوراً متعلقاً بشيء، لا يكون فيه الحكم، فهو تصور، وإلا فهو تصديق.

فالحالة التصورية إذا تعلقت بالقضية؛ لا تتحد معها، وكذا لا تتحد القضية مع الحالة الإدراكية التصديقية، لأن الاتحاد بين العلم والمعلوم، في مرتبة الصورة الذهنية لا الحالة الإدراكية، فلا يلزم اتحاد المتباينين أصلاً. وإذا تعلقت الحالة الإدراكية التصورية بنفس التصديق؛ فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع المعروض بالذات محال. فما هو المعتبر علماً حقيقة ليس متحداً مع المعلوم؛ وما هو متحد ليس علماً حقيقة، لأن العلم الحقيقي: هو الحالة الإدراكية المتحد هو الصورة، وليس علماً حقيقياً، بمعنى مبدأ الانكشاف. ومن ها هنا قيل:

إن المعلوم بالذات هو معلوم العلم الشروقي، وأما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع^(١).

(١) القاضي مبارك، على سلم العلوم، تأليف: محمد مبارك الكوفاموي، طبع دهلي، ص ٦٦.

«موضوعات أخرى»

يشتراك فيها كل من التصور والتصديق»

بعدما ذكرنا أن التصور والتصديق: نوعان متباينان من الإدراك، وأن التصور بمعنى حصول الصورة، أو الصورة الحاصلة؛ يتعلق بكل شيء. علينا أن نعرف بعض القضايا المنطقية التي تعم القسمين ولا يختص بأحدهما من تلك القضايا:

١ — ما ذكره صاحب سلم العلوم بقوله:

وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلباً، وأمهاً المطالب أربع: ما، أي، هل، ولم. ف(ما) لطلب التصور؛ بحسب شرح الاسم، فتسمى شارحة؛ أو بحسب الحقيقة؛ فحقيقة، و(أي) لطلب المميز بالذاتيات؛ أو بالعوارض، و(هل) لطلب التصديق بوجود شيء في نفسه، فهي بسيطة، أو على صفة؛ فمركبة، و(لم) لطلب الدليل؛ لمجرد التصديق؛ أو للأمر بحسب نفسه. هذا ما ذكره هذا العالم الفاضل.

ويرد على اعتراض من يقول:

كيف جعلت أمهاً المطالب أربعاً مع أن المطلب يتأتى بكلمات أخرى مثل:

من، متى، كيف، أين بقوله: إن هذه من أتباع (أي) أو من أتباع (هل) المركبة.

وتفصيل المقام أن الطالب للتصور والتصديق؛ يشرح ما يريده بإحدى هذه الكلمات: (ما، أي، هل، لم)؛ مع الفرق في الطلب، فإذا كان السؤال عن تصور مفهوم الشيء؛ مع قطع النظر عن الوجود والتقرر، يأتي الطلب بكلمة (ما) سواء كان الطلب عن كنه الشيء، أو عن وجهه مثلاً:

نريد السؤال عن الإنسان بكلمة (ما) المعروفة بـ(ما) الشارحة لشرحها مفهوم المطلوب، ونقول: الإنسان ما هو؟ والجواب إما أن يكون بالذاتيات أو بالعرضيات، فيندرج فيه الحد التام، والناقص، والرسم التام؛ والناقص.

وإذا كان السؤال راجعاً إلى حقيقة الشيء، ويكون الطلب لمفهوم شيء موجود في الخارج، فتسمى كلمة (ما) حقيقية لأنها وسيلة لطلب حقيقة الشيء الموجود، في الخارج وهذا أيضاً يشمل الحد التام والناقص؛ والرسم التام والناقص، وكل من هذه الأنواع الأربعة؛ مشمول لكلمة التعريف المعروف في العلوم كلها. لأن تعريف الشيء يكون بالحد التام: إذا كان شاملاً للجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، والتعريف بالحد الناقص: عبارة عن تعريف الشيء بجنسه البعيد وفصله القريب؛ كتعريف الإنسان بالجسم الناطق. والتعريف بالرسم التام: عبارة عن تعريف الشيء بالجنس القريب والخاصة اللازمة؛ كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. والتعريف بالرسم الناقص: عبارة عن تعريف الشيء بالعرضيات؛ التي تختص

جملتها بحقيقة واحدة؛ كقولنا في تعريف الإنسان: ماش على قدميه؛ عريض الأظفار؛ مستقيم القامة، وضحاك بالطبع – وذكروا في وجه التسمية أدلة تُلَخَّصُ في:

١ – سُمِّيَ الأولُ حداً: لأن الحد في اللغة: المنع، وهذا التعريف لكونه مشتملاً على الذاتيات؛ يمنع عن دخول الغير فيه، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق، لا يدخل فيه غيره من أنواع الحيوان من البقر والفرس وغيرهما. ويسمى تاماً فلاشتماله على جميع الذاتيات (الجنس والفصل).

٢ – سمي الثاني حداً: لنفس الدليل المذكور في الحد التام، وناقصاً لنقصانه عن بعض الذاتيات؛ وهو الفصل القريب. فالحيوان الضاحك؛ ينقصه الجزء الأساسي في تعريف الإنسان، وهو الناطق.

٣ – التعريف بالجنس القريب والخاصة اللازمة للشيء: رسم تام كتعريف الإنسان. بالحيوان الضاحك، أما تسميته رسماً: فلاشتماله على شيء خارج عن حقيقة الإنسان؛ وهو كلمة: (الضاحك)، ورسم الشيء أثره كما يقال: هذا رسم الدار أي أثرها، فالتعريف به يكون بالأثر؛ فيكون رسماً. وأما تسميته بالتام: لأن هذا التعريف يشابه الحد التام في الجزء الأول؛ وهو الحيوان الذي سميناه جنساً قريباً.

٤ – التعريف بالعرضيات التي تكون مجموعها مختصة بالإنسان لا كل واحد منها يسمى رسماً ناقصاً – أما كونه رسماً فلما مر؛ وأما

كونه ناقصاً: لعدم اشتماله على شيء من الذاتيات (الجنس والفصل القرييين)، ولبعده عن الحد التام غاية البعد.

وليعلم أن التعريف بمجموع هذه العرضيات (ماش على قدميه عريض الأظفار، مستقيم القامة، بادي البشرة) يكون معرفاً للإنسان لا بكل واحد منها؛ لأنه يوجد في غير الإنسان أيضاً، وأما مجموعها فلا يوجد إلا في الإنسان.

مناقشة قول المنطقيين في استعمال

كلمة (ما) و (ما هو) و (ما هي)

يظهر من أقوال المنطقيين؛ أن السؤال المصدر بـ(ما) يرجع إلى السؤال عن تعريف الشيء، مع الفرق بين السؤال: عن شرح مفهوم الاسم فقط، والمستعمل فيه (ما) الشارحة، وبين السؤال: عن الحقيقة، والذي يستعمل فيه (ما) الحقيقة كما ذكرنا آنفاً.

وهذا يخالف ما جاء في القواميس العربية، فإن أهل اللغة لا يخصصون السؤال بـ(ما) بما خصصه المنطقيون. لأن القرآن الكريم وهو في أعلى درجات البلاغة؛ والكتاب المتحدي بأقصر سورة من مثله، ذكر (ما) لأغراض أخرى غير ما ذكره وهو:

السؤال عن اللون، السؤال عن الخصوصيات، والسؤال عن أشياء أخرى لا ترتبط بالحقيقة. قال الله تعالى في قصة بني إسرائيل، وطلب موسى عليه السلام منهم أن يذبحوا بقرة ليعلموا القاتل: فسألوا: ما

هي : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَخِذْنَا هُزُؤًا قَالِ
 أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا آذَعْ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا
 بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَأَفْعَلُوا مَا تَأْمُرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ (١).

وكرر السؤال الراجع إلى اللون بكلمة ما : ﴿قَالُوا آذَعْ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ
 لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ
 النَّظِيرِينَ ﴿٦٩﴾﴾ (٢).

ثم رجعوا مرة أخرى إلى السؤال عن خصوصيات البقرة المطلوب
 ذبحها : ﴿قَالُوا آذَعْ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ
 لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾﴾ (٣).

إن السؤال بـ(ما هي) يأتي له الجواب : إنها بقرة (حيوان باقر)
 على قاعدة المنطقيين، مع أن السؤال عن الخصوصيات أيضاً صدر
 بكلمة (ما). ذكر العلامة القاضي البيضاوي في تفسيره :

﴿قَالُوا آذَعْ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ أي ما حالها وصفتها وكان حقه أن
 يقولوا : أي بقرة هي ، أو كيف هي ، لأن (ما) يسأل به عن الجنس غالباً ،
 لكنهم لما رأوا ما أمروا به على حال ؛ لم يوجد بها شيء من جنسه ،
 أجزوه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته ، ولم يروا مثله (٤).

(١) سورة البقرة : آيتان ٦٧ - ٦٨ .

(٢) سورة البقرة : آية ٦٩ .

(٣) سورة البقرة : آية ٧٠ .

(٤) تفسير البيضاوي ، طبع مؤسسة شعبان ، بيروت ، ١ / ١٦٠ .

قوله تعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَا تِلْكَ
بِإِيمَانِكَ يَمُوسَى﴾ (١٧) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتَشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا
مَنَازِبٌ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ (١).

يدل على أن ما يسأل بها عن الشيء نفسه لا عن مفهومه ولا عن
حقيقته وإلا لم يصح الجواب بقوله: عصاي...

«والجواب عن المناقشة»

١ — أن هذا اصطلاح، ولا مناقشة فيه، فإن المنطقيين اصطلاحوا
شيئاً غير متعارف في لغة العرب.

٢ — إن ما ذكره صاحب البيضاوي بقوله: لأن (ما) يسأل به عن
الجنس غالباً، يوضح الموقف تماماً، ويقطع جذور النقاش، لأن النقاش
مرتب على استعمال (ما) في السؤال عن الجنس؛ على مذهب، وعن
المفهوم والحقيقة؛ على مذهب آخر، بالطريق الغالب؛ لا كقاعدة كلية،
لا يصح التخلف عنها. وعلى هذا يمكن أن يسأل بـ(ما) عن الوصف؛
وعن الاسم وعن الخصوصيات أيضاً.

وإنما قلنا السؤال عن الجنس على مذهب؛ وعن المفهوم
والحقيقة على آخر: لأن ما ذكره محب الله البهاري فيما يتعلق بكلمة
(ما) مخالف مما ذكره أيساغوجي في هذا الباب إذ يقول:

والذاتي (يقصد به الكلي الذاتي، المقابل للكلي العرضي) إما

(١) سورة طه: آيتان ١٧ — ١٨.

مقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة المحضة؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وهو الجنس، ويرسم: بأنه كلي، مقول على كثيرين؛ مختلفين بالحقائق، في جواب (ما هو). وإما مقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة والخصوصية معاً. كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وغيرهما؛ وهو النوع. ويرسم: بأنه كلي؛ مقول على كثيرين؛ مختلفين بالعدد دون الحقيقة؛ في جواب ما هو. وإما غير مقول في جواب (ما هو) بل مقول في جواب (أي شيء هو في ذاته) وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس. كالناطق بالنسبة للإنسان، وهو الفصل، ويرسم: بأنه كلي؛ يقال على الشيء؛ في جواب أي شيء هو في ذاته^(١).

وهذا يدل على أن السؤال بـ(ما هو) يأتي عن الجنس؛ وعن النوع؛ وإذا كان السؤال عن الجنس: لا يكون عن المفهوم والحقيقة. كما هو عند محب الله البهاري وغيره. بل عن جزء من المفهوم والحقيقة.

ونظراً إلى هذا الاختلاف في الأقوال، لا يصح لنا القول: بأن التخصيص في السؤال بـ(ما هو) عن المفهوم والحقيقة — كقاعدة كلية بل بناء على الغالب، والدليل الآخر على ما ذكرناه أن بعض المنطقيين جوزوا وقوع الرسم في جواب (ما) الحقيقة. وهذا أكبر دليل على أن اعتبار كلمة (ما) في السؤال عن المفهوم وعن الحقيقة؛ ليس أمراً اتفاقياً

(١) أيساغوجي، ص ١٥ - ١٨.

بين علماء المنطق، وبهذا يمكن أن نعمم مطلب (ما) ليدخل فيه السؤال عن الكيفية والخصوصيات أيضاً.

«قضايا خاصة بالتصديق»

إعلم أولاً أن التصديق عند المنطقيين: يطلق على الحكم الوارد على النسبة التامة الخبرية؛ وعلى القضية المركبة من: الموضوع والمحمول والنسبة التامة.

مثلاً حينما نتكلم بهذه الجملة: (زيد عالم) يمكننا القول بأننا حكمنا بعلم زيد، وأثبتنا العلم له، وحينذاك هذا الحكم هو التصديق. ويمكن أن تقول: إن هذه القضية المركبة من الموضوع (المبتدأ عند النحويين) والمحمول (الخبر عند النحاة) والنسبة التامة الخبرية بين كلمة: (زيد) وكلمة (عالم) والحكم الوارد على النسبة كلها يشكل التصديق. وهو عبارة عن مجموع هذه الأمور، لا الحكم فحسب.

وبعد هذه المقدمة، يجب علينا معرفة الحكم؛ وإطلاقاته؛ عند المنطقيين، لقد اختلفت العبارات في التعريف، وما ورد على كثير من أقوال المنطقيين هو:

إسناد أمر إلى آخر، إيجاباً أو سلباً، ويخرج بهذا ما ليس بحكم؛ كالنسبة التقيدية (كالنسبة بين المضاف والمضاف إليه، وبين الصفة والموصوف)^(١).

(١) التعريفات للجرجاني، ص ١٠٢، وكتب المنطق.

والحكم عند المنطقيين يطلق على أربعة معان:

الأول: هو الجزء الأخير من القضية: وهو النسبة التامة الخبرية؛ الإيجابية في القضية الموجبة؛ والسلبية في القضية السالبة.

الثاني: المحمول: أي المحكوم به (الخبر عند النحويين في الجملة الاسمية الخبرية).

الثالث: نفس القضية: من حيث أنها مشتملة على النسبة؛ التامة؛ الخبرية؛ الإيجابية أو السلبية؛ التي هي ربط أحد الطرفين. أي المحمول بالآخر، أي الموضوع (في الموجبة) أو سلب الربط (في السالبة).

الرابع: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها: أي الإدراك الاذعاني، بأن النسبة واقعة؛ أو ليست بواقعة؛ وهذا هو التصديق المنطقي. على مذهب بعض العلماء، والذي اختاره محب الله البهاري صاحب سلم العلوم: أن التصديق نفس الحكم، بمعنى الاعتقاد، إذ يقول:

فإن كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم، وإلا فتصور ساذج^(١).

وجعل التصديق والحكم عبارة عن الاعتقاد للنسبة، موافق لما عليه أهل اللغة؛ لأنهم يعبرون عن التصديق: بالإذعان والقبول، ويعبر عنه بالفارسية بـ (كرويدن). وهذا يظهر من كلام الشيخ الرئيس، وصرح به كثير من المحققين: كالعلامة الشيرازي في (درة التاج)

(١) سلم العلوم، ص ١٢.

والعلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)، وهذا القول يجعل الحكم: اعتقاداً؛ وكيفية غير إدراكية، لحدوثه بعد الانكشاف. يرد على هذا القول: بأن جعل التصديق والحكم كيفية غير إدراكية؛ يفضي إلى القول بعدم جعله علماً؛ وقد عده علماً.

والجواب: أن اعتباره من أقسام العلم؛ الذي هو الإدراك؛ تسامحاً بأخذ العلم بمعنى: ما يعم الأذعان؛ بطريق عموم المجاز^(١).

وبذلك نعتبر قول من يقول: إن التصديق هو نفس الحكم، وإنه إذعان النفس؛ وقبولها لوقوع النسبة؛ أو لا وقوعها؛ وإنه متأخر عن تصور: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة. قول يميل إليه كثير من العلماء الأعلام. يقول العلامة سعد الدين التفتازاني في (شرح المقاصد):

والجمهور على أن التصديق: هو نفس الحكم؛ وأنه نوع من العلم؛ متميز عن التصور بحقيقته؛ لا يتعلق إلا بالنسبة؛ بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها. ألا ترى أنك إذا شككت في حدوث العالم؛ فقد تصورت العالم؛ والحادث؛ والنسبة بينهما؛ من غير حكم وتصديق. ثم إذا أقيم البرهان؛ فقد علمت النسبة نوعاً آخر من العلم؛ وهو المسمى بالحكم والتصديق، وحقيقته: إذعان النفس؛ وقبولها لوقوع النسبة؛ أو لا وقوعها، ويعبر عنه بالفارسية بـ (كرويدن) على ما صرح به ابن سينا^(٢).

(١) حاشية محمد يوسف على قاضي مبارك، ص ٥٠.

(٢) شرح المقاصد، تأليف: سعد الدين التفتازاني، الجزء الأول، ص ٢٢٠، وابن سينا =

«تقسيم التصديق والحكم

إلى الإجمالي والتفصيلي»

ذكر بعض علماء المنطق أن التصديق المرادف للحكم؛ ينقسم إلى الإجمالي والتفصيلي: أما الأول فهو عبارة عن انكشاف الاتحاد بين الأمرين (المحكوم عليه والمحكوم به)؛ دفعة واحدة؛ ويكون اللحاظ إلى الموضوع والمحمول وحدانياً. وهذا في القضية الحملية، وأما في القضية الشرطية المتصلة والمنفصلة: فالاتحاد عبارة عن الاتصال في المتصلة، والانفصال في المنفصلة. والمراد من الانكشاف الاتحاد بين الأمرين: الظهور عند العالم، بحيث لا يبقى أي التباس في الاتحاد؛ سواء كان بطريق اليقين؛ أو الظن؛ أو الجهل المركب؛ أو التقليد. علماً بأن الشك والوهم غير داخل في التصديق على المذهب الأصح، بل هو من أنواع التصور. وأما الثاني: وهو التصديق والحكم التفصيلي: فهو عبارة عما يتحقق بصورة متعددة: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة، بأن يلاحظ الموضوع أولاً، والمحمول ثانياً، ثم يلاحظ النسبة الحكمية بعدها، ثم يحكم بالاتحاد فهنا انكشاف الاتحاد ليس دفعة واحدة، بل على سبيل التدرج، بعد الملاحظات الكثيرة، كما يظهر لك: إذا أخبرك

= الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف المعروف بالشيخ الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى - نشأ وتعلّم بها وطاف البلاد وناظر العلماء وتقلّد الوزارة في همدان. من كتبه: «الإشارات» رسالة في الحكمة؛ و«أرجوزة في المنطق والشفاء» وهو المعروف في الشرق والغرب، توفي سنة ٤٢٨ هجرية - .

شخص؛ أن الجدار أبيض؛ فيحصل في ذهنك معنى الجدار، ثم معنى الأبيض؛ ثم النسبة إلى الجدار؛ ثم الحكم بالاتحاد، فهذا تصديق تفصيلي.

وبعد أن تحققنا التفصيل في التصديق والحكم التفصيلي، علينا أن نذكر اختلاف المنطقيين في النسبة التي تعتبر من متعلقات التصديق:

ذهب الجمهور إلى أن التصديق يتعلق أولاً بالذات: بالنسبة الخبرية؛ الرابطة من حيث هي؛ وبالموضوع والمحمول ثانياً؛ وبالعرض.

وذهب المحقق الدواني إلى أن متعلق الحكم: هو الموضوع؛ والمحمول؛ حال كون النسبة رابطة بينهما.

وذهب الآخرون إلى أن التصديق يتعلق: بالمعنى الإجمالي، الذي يفصله العقل: إلى الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة الرابطة بينهما، من حيث أنها رابطة. وهذا اختيار محب الله البهاري صاحب سلم العلوم في المنطق ومسلم الثبوت في علم أصول الفقه أيضاً.

والمقصود من المعنى الإجمالي: أن يلاحظ المفهومات المتعددة؛ بلحاظ وحداني، فيكون المعنى الإجمالي: عبارة عن: صورة الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة الرابطة؛ من حيث أن هذه الثلاثة ملاحظة بلحاظ وحداني. وهذا القول يفضي إلى جعل النسبة الرابطة أمراً لا يتعلق به التصديق أولاً؛ وبالذات، بل هي مرآة لملاحظة

الطرفين، ويكون هذا المذهب، مخالفاً تماماً لما ذهب إليه الجمهور: من أن النسبة (مع كونها رابطة) هي التي يتعلق بها التصديق أولاً وبالذات.

يستدل صاحب «سلم العلوم» على قوله بهذا الدليل:

والنسبة إنما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية، لأنها من المعاني الحرفية، التي لا تلاحظ بالاستقلال؛ إنما هي مرآة لملاحظة حال الطرفين، بل إنما يتعلق الحكم حقيقة: بمفاد الهيئة التركيبية؛ وهو الاتحاد^(١).

وذكر الاتحاد؛ اكتفاء بما هو في القضية الحملية: من اتحاد الموضوع بالمحمول، وإلا فإن الحكم لا يختص بالاتحاد، بل يتعلق بالاتصال في القضية الشرطية المتصلة؛ وبالاتصال في المنفصلة.

وهذا الرأي محل نظر واعتراض، لأننا كثيراً ما نتكلم بالقضية؛ ولا يخطر ببالنا الأمر المجمل.

والمتمعق في كلام هؤلاء الأعلام يرى أن الاختلاف يرجع إلى ما يشبه الاختلاف اللفظي، بدليل أن القائلين بكون التصديق قسماً من العلم، بمعنى الصورة الحاصلة، فهو عبارة عن التصورات الثلاثة أو الأربعة كما هو المنسوب إلى الإمام، أو عبارة عن الإدراك المسمى بالحكم، كما هو مذهب الحكماء. فالتعلق ليس إلا عبارة عن المعلوماتية

(١) سلم العلوم، طبع ملتان، ص ١٠٦.

والمدركية، ولا يخفى أن المتعلق على الأول مفهوم القضية، وعلى الثاني النسبة الرابطة؛ من حيث هي كذلك. وإن كان التصديق عبارة عن الكيفية الإذعانية؛ التي توجد بعد تصور أجزاء القضية بتمامها، فلا شك أنه صفة قائمة بالذهن، فالتعلق عبارة عن علاقة خاصة؛ وهذه يتعلق بالنسبة الرابطة أولاً بالذات ومع المجموع: من الموضوع والمحمول ثانياً، وبالعرض لأنه ما لم تتصور النسبة؛ لا يمكن أن توجد الكيفية الإذعانية.

«الشك والوهم من التصورات»

المنطقيون متفقون على أن الشك والوهم؛ يتعلق بالقضية المركبة من: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة؛ واختلفوا في أجزاء القضية: هل هي ثلاثة؟ أو أربعة؟ ذهب البعض إلى أن أجزاء القضية أربعة: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة التقيدية؛ وهي النسبة بين بين؛ والنسبة التامة الخبرية، وجعلوا النسبة نسبتين: إحداها متعلقة للشك والوهم؛ والأخرى متعلقة للظن واليقين، والقول بتربيع أجزاء القضية؛ مرده إلى إفراز التصورات عن التصديقات، لأننا حينما نشك في قضية؛ ويكون علمنا بالتحقق مساوياً بعلمنا بعدم التحقق؛ ومع وجود القضية (المركبة: من الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة) أماناً لا نرجح أحد الطرفين على الآخر، علينا أن لا نعد هذا من التصديقات؛ بل من التصورات. لأن التصديق يتحقق بالحكم، والحكم لا يحصل بالتردد، فيكون من التصورات، وكذلك الوهم لأنه الجانب المرجوح. فمثلاً:

(زيد قائم) عند عدم التأكد بثبوت القيام لزيد؛ بحيث يكون القيام وعدمه سيان في أذهاننا؛ أو يكون أحد الجانبين مرجوحاً؛ والأول هو الشك؛ والثاني الوهم؛ فإن هذه القضية مع اشتمالها على المكونات المبدئية من الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة (المبتدأ والخبر والرابط باصطلاح النحويين) لا تسمى تصديقاً؛ بل لا تسمى قضية. لأن القضية عبارة عن قول يصح أن يقال لقائلها إنه صادق فيه؛ أو كاذب. وهذه في مرتبة التردد؛ أو في مرتبة المرجوح؛ لا تتصف بهما؛ فلا تكون قضية.

وبذلك اعتبروا في القضية نسبتين: إحداهما النسبة التقيدية: وهي التي يتعلق بها الشك والوهم؛ إذ أنهما لا يتعلقان إلا بالنسبة؛ لا بالمفرد. لأنك تشك في ثبوت شيء لشيء؛ أو توهمه، وإذا كانت القضية غير مشتملة على هذه النسبة التقيدية؛ وتكون النسبة في القضية المشكوكة والموهومة والمظنونة والمتيقنة واحدة، ترد الأشياء المضادة؛ على أمر واحد، وهذا محال.

والقائلون بهذا القول؛ هم المتأخرون؛ الذاهبون إلى اتحاد التصور والتصديق ذاتاً وماهية؛ وتغايرهما محلاً ومورداً، فإن مورد التصور إما المفرد أو المركب؛ بالنسبة التقيدية. وهذا القول يفضي إلى الفرق بين النسبة التقيدية عند النحويين، وبينها عند المنطقيين، لأن النحاة يجعلون النسبة بين المضاف والمضاف إليه؛ والموصوف والصفة؛ تقيدية. والمنطقيون يضيفون نسبة أخرى، وهي النسبة في

الجملة التامة الخبرية، إذا كانت مشكوكة؛ أو موهومة. وبذلك حينما نتكلم بجملة: (زيد قائم) التي تعد كلاماً عند النحويين، لا نسميها قضية إلا إذا كانت خارجة عن إطار الشك والوهم، بل يكون مظنون الصدق أو الكذب، أو متيقن الصدق والكذب، حتى يدخل في ساحة القضية؛ والتصديق؛ والكلام التام. ولا نستغرب في هذا الاختلاف بين علماء المنطق وعلماء النحو إذ أن علماء النحو، ينظرون إلى اللفظ فقط؛ تطبيقاً لتعريف النحو وهو: علم بأصول يعرف بها أحوال أواخر الكلم الثلاث؛ من حيث الإعراب؛ والبناء؛ وكيفية تركيب بعضها مع البعض. والمناطق ينظرون إلى ما يطلبه تعريف المنطق وهو:

آلة قانونية؛ تعصم مراعاتها؛ الذهن عن الخطأ في الفكر. وهذه العصمة ترتبط بجانب المعنى؛ لا اللفظ فقط. وإذا نظرنا إلى الغرض المنطقي؛ فإننا لا نجد مقومات القضية في (زيد قائم) المشكوكة أو الموهومة موجودة؛ وإن كان الغرض النحوي من مقومات الكلام وهو: المبتدأ والخبر والرابط موجوداً في هذه المركب، وهذا الكلام.

وأما قدماء المنطقيين فذهبوا إلى تثليث أجزاء القضية، وعدم القول بوجود نسبتين: إحداهما تقيدية؛ والأخرى التامة الخبرية؛ ومتعلقة بالحكم. ويختار صاحب سلم العلوم مذهب القدماء إذ يقول:

والمتأخرون زعموا أن الشك متعلق بالنسبة التقيدية؛ وهي مورد الحكم؛ ويسمونها النسبة بين بين. وأما الحكم بمعنى الوقوع؛ واللاوقوع، فلا يتعلق به إلا التصديق. أعجبنى قولهم أما فهموا أن

التردد لا يتقوم حقيقة؛ ما لم يتعلق بالوقوع، فالمدرك في الصورتين واحد، والتفاوت في الإدراك بأنه إذعاني؛ أو ترددي. فقول القدماء هو الحق^(١).

وحاصل كلام صاحب سلم العلوم:

إن التردد الذي هو الشك؛ لا يتحصل ما لم يتعلق بالوقوع؛ واللاوقوع؛ الذي هو حكاية. فإن الشيء ما لم يصر حكاية؛ لا يتقوم به التردد، إذ التردد حقيقة: عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية؛ وعدمها؛ لنفس الأمر؛ تجويزاً مساوياً؛ من غير ترجيح لأحد الطرفين. فما لم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لا يخفى — وبذلك لا يمكن حصول الشك إلا بالنسبة التامة الخبرية؛ ولا يكتفى في حصوله على النسبة التقيدية؛ التي زيدت على مذهب المتأخرين، وتسببت في تربع أجزاء القضية.

حاصل الفرق بين: الشك والوهم من أقسام التصور، وبين الظن والظن الغالب واليقين من أقسام التصديق، هو في الإدراك، لا في المدرك؛ وهو النسبة، فإن الإدراك في الشك ترددي، وفي الوهم توهمي، وأما في الظن واليقين فظني ويقيني، وبعبارة أخرى:

الإدراك يتعلق بالمدرك؛ وهو على كل حال واحد، ويتفاوت الإدراك حسب قوة الإدراك وضعفه. والمدرك: هو الوقوع واللاوقوع؛

(١) سلم العلوم، تأليف: محب الله البهاري، ص ١٠٩.

أي النسبة التامة الخبرية؛ إيجاباً أو سلباً، فليس التفاوت بين الإدراك الظني؛ والإدراك الترددي؛ باعتبار المتعلق، بل باعتبار الذات؛ إذ أن إدراك النسبة على سبيل الظن؛ غير الإدراك على سبيل التردد، وهكذا.

وليعلم أن ملاحظة النسبة على مذهب القدماء، يجعل القضية المشكوكة مشتملة على النسبة التامة الخبرية؛ التي يتركز عليها الحكم النحوي، بأنه كلام. ويكون الكلام النحوي شاملاً للقضية المشكوكة، بخلاف مذهب المتأخرين؛ فإنهم يجعلون الإدراك الترددي متعلقاً بالنسبة التقيدية التي لا تدل على الحكم، وتكون هذه النسبة مثل النسبة بين المضاف والمضاف إليه؛ والموصوف والصفة؛ في المعنى. وإن كان في اللفظ ما يدل على أن هذه الجملة تامة خبرية؛ لاشتمالها على المبتدأ والخبر والرباط. كما أشرنا إليه آنفاً.

هذا — وذهب البعض إلى أن القضية إذا تحققت شكلياتها؛ من وجود الموضوع والمحمول والرباط؛ فهي قضية على كل حال. سواء كانت مشكوكة أو مظنونة أو متيقنة، لأن قولنا: (زيد قائم) يطلق عليه تعريف القضية وهو: قول يحتمل الصدق والكذب. وإذا عرفنا القضية بتعريف آخر وهو: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، فلا تدخل المشكوكة في القضية، إذ لا يقال للقائل الشاك: إنه صادق أو كاذب. فالتعريف الأول ينظر إلى القول من حيث إنه: قول؛ ومركب مشتمل على أجزاء القضية صورة، من غير النظر إلى شيء آخر. وبذلك يصح الحكم على القضية المشكوكة: بأنها قضية، والتعريف ينظر إلى

عقيدة المتكلم، فإذا كان متردداً لا يصدق عليه أنه صادق أو كاذب، وبذلك تخرج القضية المشكوكة من التصديقات، وتدخل في التصورات. وذكر بعض المعلقين على (الرسالة القطبية): أنه إن فسرت القضية بقول يحتمل الصدق والكذب، فلا شك أن مدار احتمالها النسبة الحاكية، فالمشكوكة قضية؛ كالمذعنة. ولا فرق بينها وبين الظنيات واليقينيات، وإن فسرت القضية بما يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب، تخرج القضية المشكوكة^(١).

«النظر الموصل إلى التصور أو التصديق»

بعد دراسة التصور والتصديق، لدى علماء المنطق، وعلماء الكلام، علينا أن نعرف النظر الذي يوصل إلى مجهول تصوري أو مجهول تصديقي، وهذا يتطلب:

١ - تعريف النظر.

٢ - تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد.

٣ - تقسيم النظر إلى التصور والتصديق.

وقبل أن نبدأ بتعريف النظر، علينا أن نعرف النظر العلمي؛ من

(١) ويميل محب الله البهاري إلى هذا المذهب، إذ يقول: فالحق أن قولنا (زيد قائم) قضية على كل تقدير، فإنه يفيد معنى يحتمل الصدق والكذب، ففي الشك إنما التردد في مطابقة الحكاية؛ لا في الحكاية واحتمالها لهما. نعم القضايا المعتمدة في العلوم هي التي تعلق بها الإذعان إذ لا كمال في تحصيل الشك. هذا وإن كان مما لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق. سلم العلوم، ص ١١٢.

حيث مشابهته بالنظر البصري، فكما أن من يريد إدراك شيء ببصره، يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرك حدقة عينه من جانب إلى جانب؛ إلى أن يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره. كذلك من يريد إدراك شيء ببصيرته؛ يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء؛ إلى أن يحصل له العلوم المرتبة؛ المؤدية إلى ذلك المطلوب.

ومن هاهنا يقال: النظر تجديد الذهن عن الغفلات، بمعنى إخلائه عن الصوارف والعوائق، التي تمنع النظر.

وبعد هذه المقدمة يمكننا أن نعرف النظر بأنه:

ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول — والتعريف الآخر: ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول. وذكروا للنظر تعريفات أخرى منها:

١ — النظر: تجريد الذهن عن الغفلات، وتوجيهه نحو المعقولات.

٢ — النظر: هو الفكر الذي يطلب به علم؛ أو ظن والمراد بالفكر: حركة النفس في المعاني، وهذه التعريفات متقاربة كما أنها اختيار بعض علماء المنطق؛ وعلماء الكلام.

لا يخفى أن كل مطلوب لا يحصل إلاً عن طريق مبادئ معينة، تكون مناسبة للمطلوب، والمبادئ لا توصل إلى المطلوب كيف ما اتفقت، بل توصل إذا كانت على هيئة مخصوصة. فمثلاً:

إذا أردنا تحصيل مطلب تصوري؛ علينا أن نتحرك بعقولنا في الصور الموجودة والمخزونة في أذهاننا، بحيث نتقل من صورة إلى صورة، ومنها إلى أخرى؛ لنظفر بالمبادئ التصورية من الذاتيات والعرضيات، لنجعلها وسيلة إلى معرفة هذا المطلوب التصوري.

وإذا أردنا تحصيل مطلوب تصديقي؛ نراجع إلى الصور المخزونة لدينا؛ من القضايا المرتبة لدينا، ترتيباً لنتقل من الصغرى إلى الكبرى؛ ومنها إلى النتيجة، وبعبارة أخرى:

ندخل موضوع المطلوب التصديقي، تحت الحد الأوسط، بأن نحمل الأوسط على الأصغر، ثم نحمل الحد الأكبر على الأوسط، وبحذف الأوسط؛ تخرج النتيجة. وهذه الحركة الذهنية، وهذه العملية؛ التي تتركز على الصور المخزونة في الذهن، هو النظر والفكر.

وليعلم أن هذه العملية الذهنية؛ سواء كانت في الصور الذهنية التي نجعلها مقدمة لتحصيل مطلوب تصوري؛ أو لتحصيل مطلوب تصديقي، متصفة بالترتيب والترتيب لا يكون إلاً بين الأجزاء، فيطرح سؤال هو: أن التعريف بالفصل وحده؛ وبالخاصة وحدها؛ نتوصل به إلى المجهول، ومع هذا ليس فيه ترتيب، لأنه مفرد، والترتيب لا يكون إلاً بين أجزاء المركب. ذكر ابن سينا جواباً لهذا السؤال بقوله: إن التعريف بالمفرد؛ نذر خداج^(١).

(١) الخداج: النقص، وفي الحديث: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج».

وأشار بعض علماء المنطق إلى حل هذا السؤال بطريق آخر وهو:
أن الفصل وحده؛ والخاصة وحدها؛ يكون مشتقاً غالباً، والمشتق فيه
شائبة التركيب، لأن قولنا: ناطق؛ بظاهره مفرد، ولكن بمعناه مركب،
لأنه بعد التحليل يكون: ذات له النطق — فيكون مركباً؛ وهكذا
ضاحك؛ معناه ذات له الضحك، فيكون مركباً.

ويمكن أن نعرف النظر تعريفاً يشمل المفردات أيضاً ونقول:
النظر: هو ملاحظة المعقول؛ لتحصيل المجهول، وفي هذا التعريف لم
يذكر كلمة (ترتيب)، حتى يقال إنه يتطلب أكثر من أمر واحد، والفصل
والخاصة واحد، فلا يكونان مشمولين للنظر. إذ أن عدم أخذ الترتيب
في التعريف، والاكتفاء بالملاحظة؛ يجعل المعقول الواحد؛ داخلاً في
أفراد النظر.

ويقرب إلى النظر المنطقي؛ النظر عند أهل السلوك، وهو: تجريد
الذهن عن الغفلات، وإخلائه عن الصوارف؛ والشواغل العائقة عن
إشراق النظر الإلهي؛ الموجب لفيضان المطلوب. في أن الذهن في كلا
النظرين (النظر المنطقي والنظر السلوكي) يتجرد عن العوائق، ويتوجه
إلى المطلوب.

«النظر عند علماء المنطق»

أعم من النظر عند علماء الكلام»

إن القضايا العلمية مرتبطة بتعريف كل علم، وبمعرفة غرضه
وموضوعه. مثلاً:

هذه القضية العلمية في علم النحو: (كل فاعل مرفوع) تكون مورد البحث؛ موافقاً لتعريفه، وهو:

علم بأصول يعرف بها أحوال أواخر الكلم الثلاث، من حيث: الإعراب؛ والبناء؛ وكيفية تركيب بعضها مع بعض. وموافقاً لغرضه وهو: صيانة الذهن عن الخطأ اللفظي. ويدور حول موضوعه: وهو الكلمة والكلام. وبمعرفة هذه الأمور الثلاثة: التعريف؛ والغرض؛ والموضوع، نجد اتجاه البحث في كل علم، ونجد طريق التركيز في البحوث العلمية.

بعد هذه المقدمة نقول:

تعريف علم المنطق هو: آلة قانونية؛ تعصم مراعاتها؛ الذهن عن الخطأ في الفكر. وغرضه وهو: صيانة الذهن؛ عن الخطأ الفكري. وموضوعه: وهو المعقولات. يجعل النظر الذي يبحث المنطق حوله أعم من النظر الذي يبحث فيه علم الكلام، وذلك الفرق بين الباحثين يظهر من الفرق بين: تعريف المنطق، وتعريف الكلام، وبين غرضيهما؛ وموضوعيهما، وبعد ذكر تعريف وغرض وموضوع علم المنطق نذكر، تعريف وغرض وموضوع علم الكلام:

١ — التعريف:

علم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية.

٢ — موضوعه:

المعلومات من حيث يتعلق بها إثبات العقائد الدينية^(١).

وغرض علم الكلام هو:

تحلية الإيمان بالإيقان، والفوز بسعادة الدارين. والبعض جعل الغاية على حدة من الغرض، وبذلك تكون غايته أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الدينية متيقناً؛ محكماً؛ لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعة هذا العلم انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل، والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع؛ على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب، المرتب على الكفر؛ وسوء الاعتقاد^(٢).

وبهذا الفرق بين علم المنطق وعلم الكلام ندرس النظر حسب إيجاب كل من العلمين.

(١) يرى صاحب المواقف أن موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً، ج ١ ص ٤٠، ونقل عن القاضي الآرموي بأن موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته تعالى وعن أفعاله كبعث الرسل وغيره من الموضوعات الكلامية. ويقال إن موضوع علم الكلام الموجود من حيث هو موجود والقائل به طائفة منهم. الغزالي. ج ١؛ إحياء علوم الدين، ص ٤٧.

(٢) شرح المقاصد، للتفتازاني، ١/ ١٩٠.

«النظر عند علماء المنطق»

هو ترتيب أمور معلومة لِلتَّأْدِّي إلى المجهول. وإذا كان المطلوب المجهول من التصورات؛ يكون الترتيب بانضمام أمور كلها تصورات، وتوصل إلى المطلوب. مثل التعريف بأنواعه: الحد التام، والناقص، والرسم التام؛ والناقص، فإن التعريف في ذاته تصور، موصل إلى المعرف، وهو أيضاً من التصورات. مثلاً:

نريد الوصول إلى معرفة الإنسان عن طريق تعريفه، وإذا كان التعريف بالحد التام؛ المركب من: الجنس؛ والفصل القريبين، نصل به إلى الإنسان المجهول؛ والمطلوب معرفته.

وليعلم أن المطلوب لا بد وأن يكون معلوماً للطالب؛ بوجه ما، لامتناع التوجه إلى المجهول المطلق.

وكذلك في الوصول إلى المطلوب التصديقي؛ نرتب المقدمات وهي: الصغرى؛ والكبرى؛ للوصول إلى النتيجة. مثلاً – العالم حادث؛ مطلوب، ومجهول، نريد الوصول إليه عن طريق: العالم متغير (صغرى) وكل متغير حادث (كبرى). العالم حادث (نتيجة بعد الحصول من المقدمات) وهذه القضية نفسها مجهولة قبل أن نصل إليها عن طريق المقدمات، وهذا العلم يخدم الموضوعات التصورية؛ والتصديقية في كل علم، بحيث يعرف لأهل العلم الترتيب الصحيح، والفرق بينه وبين الترتيب الفاسد.

«النظر عند علماء الكلام»

هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مطلوب عقدي. وبعبارة أخرى: تحديق العقل نحو المعقولات؛ وتجريد الذهن عن الغفلات؛ للوصول إلى مطلوب اعتقادي. ولا شك أن كل مطلوب لا يحصل من أي مبدأ كيف ما اتفق، بل لا بد من هيئة مخصوصة؛ توصل إلى المطلوب.

«تقسيم النظر إلى صحيح وفساد»

إذا تعمقنا في هذا التقسيم لا نجد الفرق بين المنطق والكلام إلا عند ملاحظة الغرض من كل منهما.

١ - فالنظر الصحيح عند علماء المنطق: هو الذي يكون صحيحاً بمادته وصورته، فصحة المادة في التعريف أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهية، وفي معرض الفصل فصلاً لها، وهكذا في سائر التعريفات (الحد الناقص والرسم التام والناقص) وصحة المادة في الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب؛ ومفضية إليه.

أما من ناحية الصورة:

في المعرف أن يقدم الأعم، فيقيد بالفصل؛ أو الخاصة، بحيث تحصل صورة وحدانية؛ موازية؛ أو مميزة لصورة المطلوب.

وفي الدليل:

بأن تكون المقدمات على الشرائط المعتبرة في الإنتاج، كما ذكر

في أبواب القياس^(١)؛ والاستقراء^(٢)؛ والتمثيل^(٣).

والنظر الفاسد بخلافه، بحيث يكون الخطأ في المادة؛ أو في الصورة. وأيضاً يمكن تقسيم النظر إلى قسمين: الجلي والخفي.

أما الأول: فبكون المقدمات ضرورية، وأما الثاني: فبكونها خفية.

٢ - والنظر الصحيح عند علماء الكلام:

هو ما يفيد العلم، بمعنى حصول العلم؛ عقيب النظر عادة. أي بطريق إجراء العادة، وتكرر ذلك دائماً من غير وجوب، لجواز أن لا يخلق هذا العلم، عقيب النظر؛ عن طريق خرق العادة. وذلك لأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى، وإلى قدرته واختياره ابتداءً،

(١) القياس: التقدير. يقال: قاس الشيء إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه. والقياس المنطقي قول مؤلف من أقوال متى سلمت؛ لزم عنها لذاتها قول آخر. رسائل المنطق.

(٢) الاستقراء في اللغة: التتبع، مأخوذ من قول العرب: استقرأ الأمر إذا تتبع لمعرفة أحواله. وعند المنطقيين: الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي، قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. مفاتيح العلوم، ص ٩١. قال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور. النجاة، ص ٩٠.

(٣) التمثيل: هو استدلال جزئي على جزئي لأمر مشترك، والفقهاء يسمونه قياساً، والأول أصلاً، والثاني فرعاً، والمشارك علة جامعة. سلم العلوم، ص ١٩٨.

وأثر المختار لا يكون واجباً (أي ما يصدر بقدرة الله الواجب لا يكون واجباً) فيكون جائزاً.

وبذلك يكون النظر عند علماء الكلام ما يفضي إلى ثبوت شيء يرتبط بغرض علم الكلام (تحلية الإيمان بالإيقان؛ والفوز بسعادة الدارين) وهذا النظر نوع من النظر العام؛ الذي يبحث عنه في علم المنطق.

إن النظر الصحيح المقرون بشرائطه؛ يستلزم العلم عندهم، وأما النظر الفاسد عندهم؛ فيستلزم الجهل (أي الاعتقاد الغير المطابق للواقع). كما إذا اعتقد أن العالم قديم؛ وكل قديم فهو مستغن عن المؤثر؛ ينتج أن العالم مستغن عن المؤثر.

إن هذه المقدمات المركبة من الصغرى والكبرى فاسدة، ولذلك تكون النتيجة أيضاً فاسدة؛ والفساد أعم؛ سواء كان في المادة؛ أو في الصورة.

«شرائط النظر عند علماء الكلام»

١ - عدم الجزم بالمطلوب: إذ عند الجزم لا يفيد النظر إلاّ تحصيل الحاصل، ولا يتحقق تعريف النظر وهو: ما يفيد العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول.

٢ - عدم الجزم بنقيض المطلوب: أي عدم الجهل المركب، لأن هذا يمنع الطالب من الإقدام على الطلب.

٣ - وجود العقل وعدم ما يضاد الإدراك : كالنوم والغفلة .

٤ - إفادته لليقين أو الظن الغالب : القريب لليقين .

«أسباب العلم عند علماء الكلام»

١ - العقل : لأنه سلطان القوى الداركة .

٢ - الحواس الخمسة الظاهرة : حينما تكون سالمة من الآفات

وهي :

(أ) السامعة : وهي قوة مودعة في العصب المفروش على مقعر الصماخ ، تدرك بها الأصوات ؛ بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إليها ، بمحض خلق الله تعالى عندنا ، وبتموج الهواء المعلول للقرع أو القلع العنيفين .

(ب) الباصرة : وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ، ثم تفرقان إلى العين بالتقاطع ؛ أو التماس والانحراف يدرك بها الألوان ؛ والأضواء بالذات ؛ وبواسطتها سائر المبصرات ، إما بطريق انطباع صورة المرئي في ملتقى العصبين بعد الانطباع في جليدتي العينين ، وإما بخروج خطوط شعاعية من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر .

(ج) القوة الذائقة : وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ؛ يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للمطعوم ، ووصولها إلى العصب .

(د) اللامسة: وهي قوة منتشرة في جميع البدن؛ تدرك بها الحرارة والبرودة؛ والرطوبة واليبوسة؛ ونحو ذلك. والإدراك يكون عند التماس مع الجلد.

(هـ) القوة الشامة: وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتين مع مقدم الدماغ؛ الشبيهتين بحلمتي الثدي. وتدرك بها الروائح بوصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

٣ - الخبر الصادق (المطابق للواقع) وهو على نوعين:

الأول: المفيد للعلم الضروري: وهو العلم الذي يحصل من المتواتر؛ بحيث يصل إلينا عن جمع؛ يعتبر العقل تواطئهم على الكذب محالاً، ويكون منتهياً إلى الحس. وهذا الشرط لإخراج آراء يصل إليها الفلاسفة والحكماء، ولكن لا يكون منتهياً إلى الحس، فإنها لا تعتبر متواترة، وبالتالي غير مفيدة لليقين.

والخبر المتواتر يفيد العلم الضروري ضرورة، أي أن الخبر المتواتر يفضي إلى العلم الضروري، وأيضاً إفادته لهذا العلم الضروري ضرورية، ويعلمه من لم يكن أهلاً للنظر أيضاً؛ كالصبيان. كالعلم بوجود المدن البعيدة؛ وبالملوك الماضية؛ الذي وصل إلينا عن طريق مخبرين لا يمكن تواطئهم على الكذب، ومنتهى علومهم المحسوس.

الثاني: الخبر المفيد للعلم اليقيني الاستدلالي: كأخبار الرسول ﷺ البالغة إلى حد التواتر، فإن هذا العلم يفيد اليقين؛ لا بطريق

الضرورة، بل بطريق الاستدلال، وللمسلم. لأن المسلم هو الذي يتأكد به. وبعبارة أخرى:

إن المتواتر في حديث الرسول ﷺ يفيد اليقين؛ بعد أن يعترف الشخص بالرسول؛ وبأنه صاحب معجزة؛ وبأنه ما ينطق عن الهوى، بل عن الوحي. وإذا قلنا إن حديث: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، حديث متواتر مفيد لليقين، وإن إسناده وصلت إلى درجة التواتر، المفيد لليقين، بعد قبول رسالة الرسول؛ وبعد الإيمان به، ولذلك لا يعتبر هذا الحديث عند غير المؤمن واصلًا إلى درجة اليقين، وبالتالي لا يعتبر مفيداً للعلم الضروري الذي لا يشك فيه أحد.

ولذلك يعتبر العلم يقينياً استدلالياً. وإنما قلنا إن إفادة اليقين مختص للمسلم؛ المعترف بالمعجزة، إذ غيره لا يفرق بين المعجزة وغيرها، فيقع في الغلط، ويتسبب غلطه في عدم الوصول إلى اليقين.

وقد ثبت أن المعجزة: عبارة عن أمر خارق للعادة؛ يظهر على يد مدعي الرسالة؛ لإظهار صدقه ودعواه.

وإذا ظهر هذا الأمر المخالف للعادة؛ على يد غير الرسول، فإن كان مسلماً فهو كرامة، وإن كان كافراً فهو سحر؛ أو استدراج. لأنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الكرامة عند الله إنما هي بالتقوى والتقوى، لا يحصل إلا بالإيمان؛ والأعمال الصالحة؛ والتزام الشريعة؛ وانشراح القلب. وبهذا الدليل لا نرد ما صدر من غير المسلم فقط، بل نرد ما صدر عن المسلم الفاسق أيضاً، ولا نعتبر ما صدر عنه كرامة؛ وقد نقل

عن العلماء الأعلام أن من يدعي الولاية والقرب من الله؛ وخالف الشريعة فاعتبروه فاسقاً؛ ولا تهتموا به.

ومن مميزات المعجزة؛ والخبر الآتي عن طريق صاحب المعجزة؛ أنها أرفع من مستوى عقول الناس العاديين. مثلاً:

إحياء الموتى؛ إبراء الأكمه والأبرص؛ وتفجير الماء من بين الأصابع؛ وتكثير القليل من الزاد، ليس من جنس الأعمال التي يصل إليها عقل الإنسان العادي، وبالتالي فإن إفادة اليقين بالنسبة للمؤمن بالمعجزة، تفوق عن إفادة العلم الحاصل من غير المعترف بالمعجزة؛ وكذلك النظر الاستدلالي لدى الأول غير النظر الاستدلالي لدى الثاني؛ وبذلك نعرف أن النظر يتفاوت بتفاوت أهله، وأن النظر ليس متحد الشكل؛ في كل باب، وأنه بالمؤيدات الخارجية، وبالأسباب والوسائل الخارجية؛ عن طبيعة نفس النظر، يتفاوت النظر بين الناس.

ويذهب بعض المحققين من علماء الكلام إلى أن خبر الرسول ﷺ موجب للعلم الضروري. لأن خبره قبل ثبوت رسالته، وإن كان من خبر الآحاد، ومفيداً للظن، لكنه بعد ثبوتها؛ والإيمان بها؛ والتسليم بصدق من جاء بها، يكون من الفطريات. وقياسها لازم لها؛ لا ينفك عنها؛ ولا حاجة به إلى النظر قطعاً^(١).

(١) الوسيلة في شرح الفضيلة، لعبد الرحيم الكردي، ص ١٢٦.

وأما خبر الله تعالى وخبر الملك؛ وخبر أهل الإجماع، فيدخل في خبر الرسول إذ أن الأولين (خبر الله تعالى وخبر الملك) إنما يفيدان العلم لعامة الخلق، إذا وصلا إليهم من جهة الرسول ﷺ، لأنه هو الوسطة في تبليغ الوحي إلينا، وفي تبليغ ما يرتبط بالوحي. وأما خبر الإجماع فهو أيضاً يفيد العلم؛ عن طريق خبر الرسول، لأنه إنما يكون حجة بقوله: «لن تجتمع أمتي على ضلالة»^(١). ولا يدخل خبر الإجماع في حكم الخبر المتواتر لأن المتواتر، هو الذي ينتهي إلى الإحساس والملاحظة، وخبر أهل الإجماع ليس كذلك^(٢).

«تقسيم النظر إلى التصور والتصديق»

إن النظر عند علماء المنطق؛ وعلماء العقائد الدينية؛ ينقسم إلى التصور والتصديق، وليس في ذلك أي فرق بين المنطق والكلام، وكأنهم نظروا إلى التصور والتصديق مرتين؛ مرة حينما يقسمون العلم إليهما؛ ومرة عند تقسيم النظر. والمتعمق يدرك تماماً أن تقسيم العلم إلى التصور والتصديق؛ كقاعدة كلية منطبقة على جزئياتها؛ يشمل تقسيم النظر أيضاً، إذ أنه من أقسام العلم، وبذلك لا يرد ما يتوهم من التردد في كلام علماء المنطق؛ وعلماء الكلام، إذ أنهم قسموا العلم إلى التصور والتصديق مرة، وأخرى النظر إليهما.

(١) المرجع السابق ذكره.

(٢) قال السخاوي بعد أن ساق روايات الحديث: وبالجمله فهو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره. المقاصد الحسنة، ص ٧١٧.

وكذلك يتفقون في أن النظر التصوري هو المعرف، وينقسم إلى الحد التام؛ والناقص؛ والرسم التام؛ والناقص. والنظر التصديقي هو: القياس وينقسم إلى الحملي؛ والشرطي؛ وهذا الأخير إلى الاتصالي؛ والانفصالي.

وبعد هذا نجد علماء الكلام؛ يبحثون عن النظر المنقسم إلى التصور والتصديق؛ حسبما تقتضيه طبيعة علم الكلام؛ ويوافق الغرض من هذا العلم، فيجعلون التصور والتصديق؛ في النظر الموصل إلى إثبات العقائد الدينية؛ بقصد الوصول إلى تحلية الإيمان. بالإيقان؛ والفوز بسعادة الدارين.

لا يقال في الاعتراض إن علم الكلام يتدخل في أمور أخرى مثل: البحث عن الوجود؛ والماهية؛ والإمكان؛ والامتناع؛ والجوهر؛ والعرض؛ وغيرها من البحوث التي تشتمل عليها كتب الكلام.

لأننا نقول في الجواب:

إن البحوث التي لا تتعلق مباشرة بالعقائد الدينية فهي استطرادية، يقصد بها الوصول إلى العقائد الدينية؛ بطرق تشتمل على الرد؛ على آراء الفلاسفة؛ المخالفة لروح العقائد الإسلامية.

وإذا نظرنا إلى اختلاف علماء الكلام في موضوع هذا العلم، وأن بعضهم جعلوا موضوعه الوجود من حيث هو موجود، والبعض الآخر يميل إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وحده؛ أو مع ذات الممكنات من

حيث إسنادها إليه، لما أنه يبحث عن ذلك. ولهذا يعرف العلم: بالعلم الباحث عن أحوال الصانع؛ من صفاته الثبوتية؛ والسلبية؛ وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة؛ أو عن أحوال الواجب؛ وأحوال الممكنات؛ في المبدأ والمعاد؛ على قانون الإسلام.

وبعد ذكر هذا التفصيل في الموضوع، يرد على من يعترض على هذا القول، بأن علم الكلام يبحث عن أشياء أخرى، مثل الأمور؛ العامة والجواهر، والأعراض بقوله:

وقد يبحث في الأمور العامة على سبيل الاستطراد؛ للتكميل أو الحكاية للترفيف^(١).

إذا نظرنا إلى هذا الاختلاف في الموضوع؛ نجده غير مؤثر فيما هو الغرض من هذا العلم، وهو:

إثبات العقائد الدينية؛ بالأدلة اليقينية؛ أو الأدلة القرينة إلى اليقين، وهي الأدلة التي تفيد الظن الغالب.

وبمعرفة الغرض من علمي الكلام والمنطق نتأكد أن طريق البحث إذا كان متحداً فإن الاختلاف في الغرض يجعل كل علم على حدة.

إن تقسيم النظر إلى التصور والتصديق؛ عند علماء المنطق؛ وعلماء الكلام، هو الوسيلة إلى الدخول في البحوث الجوهرية؛ لكل من هذين العلمين، بناء على ما ثبت؛ من أن البحث: هو إثبات

(١) شرح المقاصد، ١/١٩٥.

العوارض الذاتية، لموضوع العلم؛ أو لنوع من موضوع العلم؛ أو إثبات العوارض الذاتية، للعوارض الذاتية، كما فصل في موضوعه.

«التصديق المعتبر في الإيمان عند المتكلمين

غير التصديق المعتبر لدى علماء المنطق»

بعد معرفة التصور والتصديق وتعريف كل منهما، علينا أن نذكر الفرق بين التصديق المنطقي؛ والتصديق المعتبر في الإيمان عند علماء العقائد، وقبل أن ندخل في الموضوع من الواجب ذكر المذاهب في الإيمان:

«المذاهب في الإيمان وأدلتها»

الباحث الذي يريد التحقيق الكامل في الإيمان؛ على وجه سرد المذاهب، وإيراد أدلة لكل مذهب لا يصل إلى آخر الخط؛ ولا يكاد ينال حق البحث الذي أراد فيه استيفاء حق التحقيق، والاطلاع على كل ما قيل في الإيمان، وما ذكره بعض المفسرين؛ وبعض المتكلمين فليس فيه إلا قدر ما تحتاج إليه طبيعة مؤلفاتهم، ومن ناحية أخرى كل مؤلف حاول أن يحقق مذهباً يتقيد به، ولم يتعرض لأدلة المخالف بطريق يستوفي حقه الكامل. كما أن ذكر المذاهب كلها مما لا يوجد في أكثر الكتب، ولم يذكر أكثر الباحثين إلا المذاهب الثلاثة؛ أو الأربعة في الإيمان. وبعد تصفح كتب العلماء الأعلام نجد المذاهب المعروفة في الإيمان ثمانية. لأن الإيمان إما شيء مفرد: وذلك إما المعرفة أو التصديق. أو الإقرار. أو ثنائي وذلك عبارة عن التصديق والإقرار،

وهو على ثلاثة أوجه: أما أن يكون كلاهما ركنين؛ وإما أن يكون الإقرار شرطاً والتصديق ركناً؛ وإما أن يكون الإقرار ركناً والتصديق شرطاً. هذا إذا كان الإيمان ثنائياً. وأما إذا كان ثلاثياً فهو على وجهين: إما أن يكون العمل شرطاً لتحقيق الإيمان الكامل؛ وإما أن يكون شرطاً لتحقيق مطلق الإيمان. وإليك سرد المذاهب.

١ - الإيمان هو التصديق وحده: وإليه ذهب بعض قدماء المتكلمين.

٢ - الإيمان هو المعرفة وحدها؛ وإليه ذهب جهم بن صفوان وأتباعه.

٣ - الإيمان هو الإقرار وحده وإليه ذهب الكرامية.

٤ - الإيمان هو التصديق؛ والإقرار؛ والثاني كركن يتمم الركن الأول: وإليه ذهب الإمام الأعظم.

٥ - الإيمان هو التصديق؛ والإقرار شرط لإجراء الأحكام؛ لا لتحقيق أصل ماهية الإيمان وإليه ذهب الفقهاء؛ وجمهور المحققين وينسب إلى الماتريدي والأشعري وبعض أهل الحديث.

٦ - الإيمان هو الإقرار؛ والتصديق شرطاً: وإليه ذهب القطان.

٧ - الإيمان هو الإقرار؛ والتصديق؛ والعمل، والعمل في هذا المذهب شرط لتحقيق الإيمان الكامل وإليه ذهب المحدثون.

٨ — الإيمان هو الإقرار؛ والتصديق؛ والعمل، والعمل داخل في ماهية الإيمان وإليه ذهب المعتزلة والخوارج، مع الفرق بين الطائفتين بأن المعتزلة يقولون مرتكب الكبيرة خارج عن الإيمان؛ وليس داخلياً في الكفر؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين. والخوارج يقولون بخروج المرتكب عن الإيمان؛ ودخوله في الكفر. وبعد هذا فنقول:

لا شك إن الله تعالى منح عباده — الذين كلفوا بالإيمان — قلباً، به يدركون الحقائق، ويذكرون به عظمة معبودهم. ولساناً به يعبرون عن تلك المقاصد، وجوارح بها يعبدون ربهم. وخالقهم، ولا يشك أحد في هذا، بل الكل يعترف بأن هذه الثلاثة؛ لها تكليف بنوع من التعظيم. والذي يدور حوله النزاع أنه، هل لكل دخل في ماهية الإيمان؟ كما ذهب إليه القائلون بأن أجزاء ماهية الإيمان ثلاثة. أو الإيمان من حيث تحقق أصل ماهيته يتوقف على البعض دون البعض، وقبل ما نحقق مذهب الإمام الأعظم؛ نذكر المذاهب الأخرى؛ مع شيء من أدلتها ونقدها.

١ — يستدل القائلون بالقول الأول وهو أن الإيمان عبارة عن التصديق وحده: ليس للإقرار أية علاقة بالإيمان، لا شرطاً؛ ولا شرطاً. بأن اللغة لا تعرف لكلمة الإيمان إلّا معنى واحداً؛ وهو التصديق؛ والأصل عدم النقل من المعنى اللغوي. وأن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَوْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ وغير المذكور من الآيات التي ذكر فيها القلب مع الإيمان تدل على أن الإيمان؛ هو التصديق القلبي وحده، ولا دخل للإقرار به.

ونوقش هذا المذهب بأن آية: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ الآية وقوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ الْقَفْوَى﴾ وقول الرسول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^(١) - وقوله ﷺ: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»^(٢) صريح في أن الإقرار له دخل في الإيمان - فالقول بأن الإقرار ليس له علاقة بالإيمان لا شرطاً، ولا شطراً، يخالف هذه النصوص.

٢ - ويستدل القائلون بأن الإيمان: هو المعرفة وحدها: إن الله بين لأهل الكتاب من المعرفة بقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ثم قال: ﴿وَلِإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١٤) فلو كان كل عارف كافراً غير مؤمن؛ لما لحق الذم بالفريق الكاتم منهم؛ بل يلحق الكل. وهذا يدل على أن العارف على قسمين: كافر وهو الكاتم الجاحد اللسان، والذي قال تعالى في حقه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾. ومؤمن وهو العارف الساكت، وقد نادى بهذا جهنم بن صفوان سنة ١٢٨ هجرية وكان يقول: إن ذوي الإيمان لا يتفاضلون فيه، إذ الإيمان معرفة، والمعارف لا تتفاضل، وقد أعلن جهنم هذا المذهب،

(١) رواه أحمد ومسلم بلفظ يقولوا، والبخاري بلفظ يشهدوا.

(٢) رواه أحمد في مسنده، ٤٩٢/٣.

مع سائر أقواله في الجبر، وإفراطه في نفس التشبيه؛ وأعلن هذا كله بسمرقند وترمذ.

ونوقش هذا بأن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٧) بعد قوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ يدل على أن الله تعالى وصف العارف بأنه غير مؤمن؛ ورتب عليه الذم، ولو كان الإيمان المعرفة وحدها لم يصح ذلك، وقد ناظر الإمام الأعظم مؤسس هذا المذهب وهو جهنم بن صفوان وغلبه في المناظرة وقال جهنم سأرجع إلى قولك فلم يرجع^(١).

وأيضاً ذهب إلى أن العقل هو الموجب للمعارف قبل ورود السمع. فالعقل يمكنه أن يعرف الخير؛ ويميزه من الشر، ويمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة. ويجب على الإنسان أن يعمل بهدي العقل في ذلك؛ إذا لم يكن هناك وحي إلهي.

٣ — والقائلون بأن الإيمان هو الإقرار وحده؛ والمؤمن هو الذي يقر بالشهادتين: يستدلون بأن الآيات التي ذكر فيها القول؛ تدل على أن الإيمان ليس إلا القول بالشهادتين، ولا دخل لغير القول في تحقق ماهية الإيمان. والقائلون بهذا القول وهم الكرامية يقولون: إن من أضمر الكفر؛ وأظهر الإيمان؛ يكون مؤمناً؛ إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الإيمان؛ وأظهر الكفر؛ لا يكون مؤمناً. ومن أضمر الإيمان؛ ولم يتفق معه الاظهار والإقرار، لم يستحق الجنة.

(١) انظر كتاب «أبو حنيفة» لموفق الدين المكي.

ونوقش بأن الإيمان في اللغة: هو التصديق، والنقل لم يرد في اصطلاح الشرع. وأما في تحقيق النقل بأن الإيمان في اللغة عام يتعلق بكل قضية، وفي الشرع هو عبارة عن الإيمان بالأمور المعدودة. فهذا أيضاً لا يعتبر نقلاً بل هو تخصيص في متعلق الإيمان عند الشرع، بعدما كان متعلقه عاماً عند أهل اللغة.

ذكر شارح العقائد أن الإيمان في اللغة التصديق (إفعال) من الأمن فإن حقيقة آمن به؛ آمنه من التكذيب والمخالفة، وقال في المقاصد: الإيمان في اللغة التصديق (إفعال) من الأمن، للضرورة أو التعدية بحسب الأصل كَأَنَّ المصدق صار ذا أمن؛ من أن يكون مكذوباً. أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة.

وهذا كله دليل على أن الإيمان لا يستعمل بمعنى الإقرار اللساني، وأن المعنى اللغوي للإيمان هو التصديق، ولذا صار إطلاق الإيمان على الإقرار خلاف ما عليه اللغة. فمن لم يجعل التصديق ركناً في الإيمان يخالف اللغة.

أما مخالفة هذا المذهب لصريح القرآن فلأن الله تعالى صرح بكفر المنافقين بقوله: ﴿وَلَا تُضِلَّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الانشقاق: ٩] وصرح بنفي الإيمان عنهم بقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا لَيْتُمْ أَلَّا يَخِرُّوهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

وورد أيضاً ثبوت الإيمان في المكروه الذي لم يتحقق له الإقرار بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.

ونوقش هذا الرد بأن المنافقين يجري عليهم بعض أحكام المسلمين من رفع القتل والأسر. والجواب: أن هذا ليس من خصائص المسلمين؛ ولا يكون دليلاً على إيمان المنافق؛ إذ رفع القتل والأسر مشترك بينه وبين الذمى والمستأمن، مع إننا لا نحكم بإيمانهما. على أن الكلام في المنافق الذي ظهر كفره ولا نعلم عدم جواز قتله بعد الرسول ﷺ لما وقع في الحديث أن عمر رضي الله عنه قال: دعني يا رسول الله أضرب عنق المنافق، فقال له الرسول: «دعه لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»^(١) وهذا يدل على جواز قتل المنافق الذي ظهر كفره.

٤ — يستدل القائلون بأن الإيمان هو التصديق؛ وأما الإقرار فهو شرط لإجراء الأحكام؛ لا لتحقيق ماهية الإيمان. إذ على هذا لم يكن كثير فرق بين كون الإيمان مركباً من جزئين؛ وكونه عبارة من التصديق، وكون الإقرار شرطاً لتحقيق ماهيته. فالإقرار عندهم ليس له أية علاقة في تحقيق ماهية الإيمان؛ بل اشتراطه عندهم لإجراء الأحكام فحسب. والدليل على هذا أن الله جعل القلب محلاً للإيمان في قوله: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾. وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وغير المذكور من الآيات التي تدل على أن الإيمان هو التصديق القلبي. وقول الرسول ﷺ «اللهم ثبت قلبي على دينك وعلى طاعتك»^(٢) يدل

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٣/٣٩٣، ورواه البخاري عن جابر رضي الله عنه.

(٢) رواه الترمذي عن أم سلمة، ورواه الحاكم عن جابر، والبيهقي عن النواس.

على أن الإيمان يتعلق بالقلب وليس عبارة إلاً عن التصديق فقط . كما أن قول الرسول ﷺ لأسامة رضي الله عنه حين قتل من قال لا إله إلا الله : «هلا شققت قلبه»^(١) . يؤيد هذا .

والإيمان يستعمل لغة بمعنى التصديق ، ولم يبين الشارع للإيمان معنى آخر ، فالأصل إبقاءه على معناه الأصلي ، والنقل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلاً لداع . وليس لقائل أن يقول : إن المراد بالنصوص المعنى اللغوي ؛ وكلامنا في الإيمان الشرعي — إذ لا فرق بين الإيمان اللغوي والشرعي إلاً باعتبار المتعلق ؛ لأن الإيمان في أصل اللغة عام ؛ ليس فيه التخصيص بالقضايا الدينية ، وقد استعمل الإيمان بالمعنى اللغوي العام ؛ في قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ وفي الشرع عبارة عن التصديق . المتعلق بأشياء مخصوصة ، وهذا لا يعتبر نقلاً اصطلاحاً ؛ بل تخصيصاً لمتعلق الإيمان بعد ما كان عاماً .

ومما يدل على أن الإيمان الاصطلاحي هو الإيمان اللغوي ؛ وليس فيه النقل ، أن النبي ﷺ بَيَّنَّ متعلق الإيمان دون معناه فقال : «أن تؤمن بالله وملائكته»^(٢) . الحديث . فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم — وما ورد من أن الإيمان من المنقولات الشرعية ؛ فهو باعتبار المتعلق ؛ وليس إطلاق النقل على تخصيص المتعلق ؛ بعد ما كان عاماً معروفاً عندهم . إلاً أن يعتبر هذا من النقل مسامحة . إذ النقل الحقيقي

(١) انظر روايات الحديث في تفسير ابن كثير ، سورة النساء : آية ٩٤ .

(٢) خيالي على شرح العقائد ، ص ٤٤٠ .

لا يتحقق إلا في النقل الذي يتعلق بالماهية، وهذا الذي ذكره — وهو النقل في المتعلق — لا يؤثر في النقل الذي يتعلق بالماهية؛ ولا يؤثر في النقل المفهومي، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فعلم من النصوص أن الإيمان عبارة عن التصديق فقط؛ والإقرار شرط لإجراء الأحكام^(١).

٥ — يستدل القائلون بأن الإيمان: هو الإقرار وحده؛ وأما التصديق فيعتبر كشرط: بأن الآيات التي فيها ذكر القول؛ تدل على أن الإيمان هو الإقرار؛ ولكن بشرط أن يكون معبراً عما في القلب، وإلا لم يكن للإقرار أية قيمة في الإيمان.

ونوقش بأن هذا مخالفة للغة والاصطلاح. إذ الإيمان لغة: هو التصديق، واصطلاح الشرع جعله مرتبطاً بالقلب، ولم يعبر عنه إلا بالتصديق، فجعل التصديق شرطاً؛ خلاف الواقع.

٦ — ويستدل القائلون بأن الإيمان: هو الإقرار والتصديق والعمل، وهذا الأخير جزء مفهوم الإيمان الكامل، والقائلون بهذا القول هم أهل الحديث، وينسب إلى الإمام الشافعي رحمه الله أيضاً، وذكروا وجهين لإثبات مذهبهم: الأول أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا تصير شيء منها إيماناً؛ إلا إذا كانت مرتبطة على الأصل؛ الذي هو المعرفة، وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر، ثم كل معصية بعد ذلك كفر على حدة، ولم

(١) رواه مسلم عن عمر رضي الله عنه، وهو المسمى عند المحدثين بحديث جبريل عليه السلام.

يعتبروا شيئاً من الطاعات إيماناً؛ ما لم توجد المعرفة والإقرار، ولا شيئاً من المعاصي كفرأ؛ ما لم يوجد الجحود والإنكار. لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله. الثاني: زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها، وهو إيمان واحد، جعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئاً من الفرائض؛ فقد انتقص إيمانه؛ ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه. ومنهم من قال: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل^(١) والدليل على ذلك أن بعض الآيات فيها التصريح بقبول الإيمان للزيادة والنقصان، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان العمل داخلاً في الإيمان.

٧ - أما المعتزلة والخوارج والزيدية فذهبوا إلى أن الأعمال داخلية في مفهوم مطلق الإيمان، والإيمان عندهم: عبارة عن فعل القلب واللسان والجوارح. وأما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله، وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً نقياً من الكتاب والسنة. ويتناول طاعة الله في جميع ما شرع من الأوامر والنواهي؛ صغيراً كان أو كبيراً، وقالوا مجموع هذه الأشياء هو الإيمان، وترك خصلة من هذه الخصال كفر. وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال: صام وصلى لله، فالإيمان المعدى بالباء

(١) تفسير الفخر الرازي، ص ٢٤، ج ١.

يجري على طريق أهل اللغة، أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى؛ فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق. إلى معنى آخر — ثم اختلفوا فيه على وجوه أحدها: أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات؛ سواء كانت واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقاد، وهو قول واصل بن عطاء؛ وأبي الهذيل؛ والقاضي عبد الجبار ابن أحمد. وثانيهما: إنه عبارة عن فعل الواجبات فقط، دون النوافل، وهو قول أبي علي؛ وأبي هاشم. وثالثهما أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد؛ فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندنا من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد، وهو قول النظام ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبائر^(١).

ونحن نخالفهم في ذلك: لأنه ورد عطف الأعمال على الإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ والجزء لا يعطف على كله.

— وأيضاً جعل الإيمان — شرط صحة الأعمال في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾. مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع اشتراط الشيء بنفسه.

— وأيضاً ورد إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله

(١) تفسير الفخر الرازي، ص ٢٤، ج ١.

تعالى: ﴿وَلَا تَظْهَرْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا﴾ مع أنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه .

ومما يظهر من أقوال القائلين بدخول الأعمال في الإيمان؛ أنهم يستدلون على إثبات مذهبهم بوجوه:

الأول: إن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختلف، مع أن إيمان الرسول ﷺ لا يشبه إيمان العوام بل ولا الخواص .

الثاني: إن الفسوق يناقض الإيمان ولا يجامعه بنص ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَرَزَنَةً فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع اجتماعه .

الثالث: إن فعل الكبيرة مما ينافي الإيمان — لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾ ولو كان بمعنى التصديق لم يكن منافياً له .

الرابع: إن المؤمن غير مخزي لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ قال الله تعالى في حق قطاع الطريق: ﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدقون .

الخامس: مستطيع الحج إذا تركه من غير عذر يصير كافراً بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ عَلِيمٌ﴾ مع أنه مصدق .

السادس: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ مصدق مع أنه كافر بنص: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

السابع: إن الزاني كافر بنص حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»^(١) وكذلك تارك الصلاة عمداً من غير عذر، وأمثال ذلك.

الثامن: وإن المستخف بالنبى ﷺ مصدق مع أنه كافر بالإجماع^(٢).

التاسع: إن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾.

العاشر: أنه لو كان الإيمان هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا وقت صدوره منه. كما في سائر الأفعال، مع أن النائم والغافل يوصفان به إجماعاً. ومع أن التصديق غير باق فيهما.

الحادي عشر: أنه يلزم أن يقال لمن صدق بالوهمية غير الله سبحانه. مؤمن وهو خلاف الإجماع.

الثاني عشر: إن الله تعالى وصف بعض المؤمنين به بكونه مشركاً فقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ولو كان الإيمان

(١) رواه أحمد في مسنده ٣٨٦/٢ - ٤٧٩.

(٢) تفسير روح المعاني، ١١٤/١.

عبارة عن التصديق لامتنع اجتماعه مع الشرك سلمنا أنه هو ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان؛ كما قاله الكرامية – كيف وأهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان.

وأجيب عن هذه الأدلة التي تتضمن الرد على القائلين بأن الإيمان هو التصديق. أما عن الأول: بأن التصديق الواحد؛ وإن سلمنا عدم الزيادة والنقصان فيه؛ من النبي والواحد منا، إلا أنه لا يمتنع التفاوت بينهما، بسبب عروض الشبه والشكوك لنا؛ وعدمه للأنبياء.

وعن الثاني بأن الآية ليس فيها ما يدل على أن الفسوق لا يجمع الإيمان، فإنه لو قيل: حُبب إليكم العلم؛ وكره إليكم الفسوق لم يدل على المناقضة بين العلم والفسوق. وكون الكفر مقابلاً للإيمان لا يستفاد من الآية بل من خارج ولئن سلمنا دلالة الآية على ما ذكرتم إلا أن ذلك معارض لما يدل على عدمه كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ فإنه يدل على مقارنة الظلم للإيمان في بعض الأحوال.

وعن الثالث: بأننا لا نسلم أن فعل الكبيرة مناف للإيمان، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ على معنى لا تحيطنكم الشفقة على إسقاط حدود الله بعد وجوبها، وعن الرابع: بأن ما ذكر من الآيتين ليس فيه دلالة على مدعاكم، لأن نفي الخزي في الآية يدل على نفيه في الآخرة، عن المؤمنين مطلقاً أو أصحابه ﷺ، وأية القاطع دالة على الخزي في الدنيا. ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للإيمان منافاته للإيمان في الدنيا أيضاً. وعن الخامس: بأننا لا نسلم كفر من ترك الحج

من غير عذر لأن (من كفر) ابتداء الكلام ولا علاقة له بما سبق، أو المراد من لم يصدق بمناسك الحج وجحدها، ولا يتصور مع ذلك التصديق.

وعن السادس: بأن معنى: ومن لم يصدق أو من لم يحكم بشيء مما أنزل، الله أو المراد بذلك التوراة بقريئة السابق.

وعن السابع بأنه يمكن أن يقال: معنى لا يزنى الزاني وهو مؤمن أي من عذاب الله إن زنى. فليخف عذاب الله ولا يأمن مكره. أو المراد لا يزنى مستحلاً لزناه وهو مؤمن. أو لا يزنى وهو على صفات المؤمن؛ من اجتناب المحظورات. وهذا التأويل أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية لكثرته دونها. وكذا يقال في نظائر هذا.

وعن الثامن: بأنه لا ننكر اجتماع الكبائر للإيمان عقلاً؛ غير أن الأمة مجمعة على تكفير المستخف، فعلمنا أن انتفاء التصديق عند وجود الاستخفاف مثلاً سمعي.

والجمع بين العمل بوضع اللغة وإجماع الأمة على التكفير أولى من إبطال أحدهما.

وعن التاسع: بأن الآية قد فرقت بين الدين وفعل الواجبات للعطف، وهو ظاهر دليل المغايرة، سلمنا أن الدين فعل الواجبات، وأن الدين هو الإسلام، ولكن لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان. وليس المراد بغير الإسلام في الآية ما هو مغاير له بحسب المفهوم، ولا يلزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة منه مثلاً، بل المغاير له بحسب الصدق، فحيث لا يحتمل أن يكون الإسلام أعم. وهذا كما إذا قلت: من يبتغ غير العلم

الشرعي فقد سها، فإنك لا تحكم بسهولة من ابتغى الكلام مثلاً. وظاهر: إن ذم غير الأعم؛ لا يستلزم ذم الأخص. فإن قولك غير الحيوان مذموم، لا يستلزم أن يكون الإنسان مذموماً.

وعن العاشر: بأنه مشترك الإلزام، فما هو جوابكم فهو جوابنا. على أننا نقول: التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله، والنوم ضد الإدراك الأشياء ابتداءً؛ لا أنه مناف لبقاء الإدراك الحاصل حالة اليقظة.

سلمنا أن الشارع جعل المحقق الذي لا يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن إسماءً لمن آمن في الحال؛ أو في الماضي. ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وعن الحادي عشر: بأن عدم تسمية من صدق بآلية غير الله مؤمناً، إنما هو لخصوصية متعلق الإيمان شرعاً؛ فتسميته مؤمناً يصح، نظراً إلى الوضع اللغوي، ولا يصح نظراً إلى الاستعمال الشرعي.

وعن الثاني عشر: بأن الإيمان ضد الشرك بالإجماع، وما ذكره لازم على كل مذهب، ونحن نقول إن الإيمان هناك لغوي، إذ في الشرع يعتبر التصديق بجميع ما علم مجيئه ﷺ به كما تقدم. فالمشرك المصدق ببعض، لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد والآية إشارة إليه.

وقولهم: أهل اللغة لا يفهمون مجرد دعوى لا يساعده البرهان

نعم لا شك أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمناً لغة؛ لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي فيه. كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، ولا نزاع في ذلك. وإنما النزاع في كونه مؤمناً عند الله تعالى، والنبي ﷺ ومن بعده. كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بالشهادتين؛ كانوا يحكمون بكفر المنافق. فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان؛ وكأنه اشترط الرقاعي والقطان مواطاة القلب مع المعرفة عند الأول؛ والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثاني وقال الكرامية: من أضمّر الإنكار؛ وأظهر الإذعان؛ وإن كان مؤمناً لغة وشرعاً، لتحقيق اللفظ الدال الذي وضع لفظ الإيمان بإزائه؛ إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار؛ لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالاته. صرح به العلامة شهاب الدين في تفسيره روح المعاني^(١).

هذا ولقد فصلنا دلائل القائلين بأن الأعمال داخلية في ماهية الإيمان، وناقشناها نظراً إلى أن تحقيق المذاهب في الإيمان؛ يتوقف على تحقيق العلاقة بين العمل والإيمان، ليعرف منه موقف العمل من الإيمان عند الحنفية إذ كثير من الطاعنين على الإمام الأعظم؛ يقعون فيه في هذا الباب، ويقولون إن الإمام يؤخر العمل عن الإيمان؛ بمعنى أنه لا يبالي بالعمل، ولا يتعمقون فيما قاله الإمام الأعظم؛ وما سلكه؛ وما

(١) تفسير روح المعاني ج ١، ص ١١٤، بتصرف بسيط.

أتى به من الأعمال الصالحة التي تنبىء عن مدى عقيدته بتأثير العمل في المسلم، وضرورة المسلم إلى العمل؛ لا كمكمل لأصل الإيمان؛ بل كفرع عملي لا مخلص للمؤمن إلا أن يأتي به، ولا يصح للمؤمن الذي أدرك جوهر الإيمان أن يكتفي به فقط. ولهذا نقول توجيه كلام الإمام في هذا الباب توجيه بما لا يرضى به قائله، وكان هو السبب الأصلي في وقوع الناس في الإمام في قضية الإرجاء. ونسبوه إلى المرجئة.

بعد ذكر المذاهب نقول:

إن التصديق في المذاهب كلها مغاير للتصديق عند المنطقيين، إذ التصديق المعتبر في الإيمان، المقصود به: الجزم والإذعان؛ وهو عمل القلب، وليس مرتبطاً باللسان، وما يجري على اللسان فهو جزء آخر من الإيمان — عند من يقول الإيمان إقرار وتصديق — وهما ركنان مستقلان وشرط عند من يقول: الإيمان هو التصديق والإقرار شرط لإجراء الأحكام — وكذلك المذاهب الأخرى تنظر إلى التصديق بنفس النظر، ونجد شبه الاتفاق بين أصحاب المذاهب في معنى التصديق.

إن هذا الأمر يجعل التصديق في الاصطلاح الكلامي في طرف، والتصديق في الاصطلاح المنطقي في طرف آخر، وتكون النتيجة لهذا الفرق والتفاوت كالآتي:

١ — التصديق المنطقي يتركب من الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة؛ والحكم. والتصديق عند علماء العقائد: أمر بسيط يعبر عنه

بالكيفية التي تلحق الذهن؛ بعد علمه بالشيء، وهذه الكيفية تتطلب أشياء كثيرة: منها وجود شكليات الخبر والقضية.

وبعبارة أخرى:

الإيمان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يتبع القضية المنطقية في بعض أحوالها، لا في كل الحالات، وهي الحالة التي تعبر عنها: بالإذعان والجزم.

٢ - التصديق المنطقي يطلق على القضية الصادقة؛ وعلى القضية الكاذبة، إذ أنه يحتاج إلى الموضوع والمحمول والنسبة والحكم، ولا ينظر إلى مطابقة الواقع وعدمها، ولكن التصديق العقدي: لا يطلق على القضية الكاذبة؛ بل يطلق على القضية الصادقة، التي تكون معها كيفية الإذعان والجزم. إذ مجرد صدق القضية؛ والتكلم بقضية صادقة؛ لا تعتبر إيماناً إلا إذا كان معها هذه الكيفية المخصوصة. ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

فإن هذا القول الصادر عنهم تصديق منطقي؛ وجملة خبرية، يوجد فيه كل مقومات التصديق، ولكنه ليس تصديقاً شرعياً؛ ولا يحكم على قائله هذا القول بأنهم أهل للتصديق وبالتالي أهل للإيمان، لأن الله تعالى نفى عنهم الإيمان.

(١) سورة البقرة: آية ٨.

وأيضاً إن الله تعالى عد المنافقين مخادعين؛ بعيدين عن الحق، وجعل حالهم أشد من الكافرين المجاهرين؛ والمنكرين الذين لا يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر. وهذا دليل على أن القول المخالف للاعتقاد؛ والخالي عن الجزم؛ إظهار لخلاف ما يبطنه الإنسان، ويؤاخذ بهذه المخالفة؛ زيادة على مخالفته الحق. لأن المنافق يشارك الكافر المجاهر في كفره، ويمتاز بأمر آخر: وهو أنه يتكلم بكلام ظاهره شيء؛ وباطنه شيء آخر، ليلبس أمره على المسلمين، ويستفيد من الإسلام الظاهري، وهو بقوله يستحق العذاب الشديد؛ مع أن شكله موافق للتصديق المنطقي.

٣ — التصديق عند علماء العقائد؛ كما يعتبر مغايراً للتصديق المنطقي، فهو أيضاً يغير التصديق اللغوي في بعض أشكاله لأن التصديق حسبما تدل عليه الصيغة (المصدر من باب التفعيل) عبارة عن عد الشخص صادقاً، فإذا تكلم أحد؛ وأنت تصدقه؛ وتعهده صادقاً في كلامه؛ فهو تصديق لغوي، ولا يعتبر تصديقاً عند علماء العقيدة إلا إذا كان صادراً عن صدق وعقيدة وإخلاص. وبذلك يجتمع التصديق اللغوي والتصديق العقيدي إذا صدقت الشخص في كلامه؛ وكنت مدعناً وجازماً في تصديقك له؛ وتعهده صادقاً؛ وتكون معتقداً بأن كلامه حق، ويفترق التصديق اللغوي عن التصديق العقيدي إذا صدقت الشخص في كلامه؛ واعتبرته صادقاً؛ ويكون في ذهنك العلم بمضمون الكلام أقل من درجة الإذعان، وبذلك تعتبر النسبة بين التصديق اللغوي؛ والتصديق

المنطقي؛ عموماً وخصوصاً مطلقاً. فالأول أعم مطلقاً؛ والثاني أخص مطلقاً.

٤ - التصديق العقدي لا يطلق على تصديق الكافر لمعتقداته، لأن هذا التصديق كفر؛ وليس إيماناً، وإذا لم يكن إيماناً، فلا يكون تصديقاً. ويطلق عليه التصديق المنطقي؛ لأنه يتعلق بقضية يصح أن يقال لقائلها: إنه صادق فيها أو كاذب.

٥ - التصديق المنطقي لا يختص بالاختيار؛ بل يطلق على العلم؛ الذي يحصل من: الموضوع؛ والمحمول؛ والنسبة؛ والحكم، ولو بغير الاختيار. وأما التصديق في علم الكلام: فهو التصديق الاختياري. ولذلك يقول بعض علماء العقائد:

إذا حصل التصديق للشخص بالاضطرار؛ ومن غير الإرادة؛ فإن هذا لا يعتبر إيماناً، إلا إذا كرره باختياره فإذا حصل الإيمان بالمعجزة اضطراراً، لا يكون معتبراً؛ إلا إذا أتبعه التصديق الاختياري ويستدلون بقول الله تعالى حكاية عن سحرة فرعون: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٢١) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١٢٢﴾^(١).

فإن السحرة حينما رأوا المعجزة؛ تأكدوا بأن ما أتى النبي موسى عليه السلام حق، وليس من جنس السحر؛ الذي تعودوا به، ولم يكتفوا بهذه الحالة؛ التي أثرت فيهم؛ وجعلتهم مضطرين إلى الإيمان، بل آمنوا باختيارهم وقالوا: آمنا برب العالمين.

(١) سورة الأعراف: آيتان ١٢١، ١٢٢؛ وسورة الشعراء: آيتان ٤٧، ٤٨.

— وذكروا في التصديق المعتبر في الإيمان: أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر؛ والمخبر عنه. والدليل على ذلك أن الإيمان تكليف، وكل ما هو من أنواع التكليف؛ لا يكون إلاً بالاختيار، تحقيقاً لقضية الثواب والعقاب، وما يترتب عليهما. إذ أن الأمور الخارجة عن اختيار العبد إذ تعلق بها التكليف؛ يكون تكليفاً بما لا يطاق. وهذا لا يعتبر تكليفاً شرعياً.

٦ — التصديق عند علماء العقائد؛ يتطلب الأمن: ولذلك يعبر عن التصديق بالإيمان. لأن المصدق جعل المصدق به آمناً من تكذيبه، إذا كان باب آمن (أصله أءمن) من الأبواب التي تكون همزته للتعدية؛ أو أن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً؛ إذا كانت همزته للصيرورة. نظراً إلى القاعدة المعروفة في علم الصرف: أن همزة باب الإفعال إما للتعدية أو للصيرورة. لا يقال إن باب الإفعال لا يتعدى بحرف الجر؛ بل يتعدى بنفسه. مثل أكرمه وأعلمه. والإيمان يتعدى بحرف الجر بالباء كما في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(١) وباللام كما في قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾^(٢) حكاية عما قاله قوم نوح له، والجواب أن الإيمان (إفعال) من (الأمن) ولكن تعديته بحرف الجر نظراً لتضمينه معنى الإقرار والاعتراف، وهما يتعدان بحرف الجر لأنه يقال:

(١) سورة البقرة: آية ٣.

(٢) سورة الشعراء: آية ١١١.

أقر به؛ واعترف به — ويتعدى باللام لتضمنه معنى الإذعان يقال:
أذعن له، وهذا التحليل اللغوي؛ يمكن أن يكون دليلاً؛ على اعتبار
الإقرار في الإيمان، إذ أن الآيات القرآنية ذكرت الإيمان مقروناً بالباء
في:

(يؤمنون بالغيب) و.. (قولوا آمنا بالله) وغيرها من الآيات،
ويظهر من هذه التعدية أن الإيمان فيه عنصر الإقرار مضافاً إلى مفهومه
اللغوي وهو التصديق. ويكون دليلاً قوياً لمن يجعل الإقرار ركناً
للإيمان؛ لا شرطاً؛ ولا خارجاً عن ماهية الإيمان. وأما التصديق
المنطقي فلا يعتبر فيه الأمن، ولا يشترط أن يكون المصدق يجعل
المصدق به مأموناً، أو يصير هو ذا أمن من التكذيب، لأن التصديق
المنطقي لا يعتبر فيه أساس الصدق. نظراً على إطلاقه على الخبر
الكاذب أيضاً، لأن ما يحتاج إليه التصديق المنطقي. هو: الموضوع؛
والمحمول؛ والنسبة؛ والحكم؛ سواء كان مطابقاً للواقع أو لا ولذلك
يقولون: القضية: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيها؛ أو كاذب.
فالتصديق الكاذب أيضاً تصديق عندهم.

٧ — التصديق عند علماء المنطق لا يجري فيه الاعتبارات
المختلفة، وأما عند علماء العقائد فإن فيه اعتبارات متعددة، فإن الإيمان
والتصديق بالله: باعتبار أن الله هو الواحد الأحد؛ المتصف بصفات
الكمال؛ المنزه عن صفات النقص.

وأما التصديق بالرسول: فباعتبار أنه مبعوث من الله، وهو صادق

فيما أخبر به؛ والإيمان بالملائكة؛ إيمان بأنهم: عباد مكرمون؛ لا يعصون الله ما أمرهم؛ ويفعلون ما يؤمرون، وهكذا في المعتقدات الأخرى حسب إيجابها^(١). ذكر العلامة الألوسي في تفسيره المعروف بروح المعاني المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للإيمان وقال: الإيمان في اللغة التصديق؛ أي إذعان حكم المخبر؛ وقوله؛ وجعله صادقاً (الأولى عده صادقاً لأن الجعل لا يستعمل في هذا الباب؛ نظراً إلى أن المذعن لا يجعل المخبر بحال؛ بل يعتبره بحال) ثم يقول:

وهو (إفعال) من (الأمن) كأن حقيقة آمن به: آمنه التكذيب والمخالفة. ويتعدى باللام كما في قوله تعالى: ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾^(٢).

وبالبناء كما في قوله ﷺ الإيمان أن تؤمن بالله الحديث — قالوا والأول: باعتبار تضمينه معنى الإذعان، والثاني: باعتبار تضمينه معنى الاعتراف، إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر ما لم يقترن به الاعتراف. وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار (ذا أمن) وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما في الأساس^(٣).

(١) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي، ٢/٢٣٤.

(٢) سورة الشعراء: آية ١١١.

(٣) تفسير روح المعاني، تأليف: الألوسي، ١/١١٠.

وما ذكره العلامة الألوسي موافق تماماً بما ذكره كثير من العلماء
الأعلام أمثال:

١ — الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني في
كتابه: (فتح الباري) شرح صحيح البخاري إذ يقول:

والإيمان لغة: التصديق، وشرعاً: تصديق الرسول فيما جاء به عن
ربه. وبعد شيء من التفصيل في بيان التصديق والعمل يقول: والإيمان
فيما قيل مشتق من (الأمن). وفيه نظر لتباين مدلولي الأمن والتصديق إلا
أن لوحظ فيه معنى مجازي فيقال آمنه إذا صدقه أي آمنه التكذيب انتهى
كلامه^(١).

٢ — والعلامة البدر العيني في كتابه: (عمدة القاري) شرح
صحيح البخاري يقول:

والكلام في الإيمان على أنواع: الأول في معناه اللغوي قال
الزمخشري الإيمان: إفعال من الأمن يقال: آمنت وآمنته غيري، ثم
يقال: آمنه إذا صدقه، وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة، وأما تعديته
بالباء فلتضمينه معنى: أقر؛ واعترف؛ وأما ما حكى أبو زيد عن العرب:
ما آمنت أن أجد صحابة: أي ما وثقت، فحقيقته: صرت ذا أمن به، أي
ذا سكون وطمأنينة، وقال بعض شراح كلامه؛ وحقيقة قولهم: آمنت
صرت ذا أمن وسكون، ثم ينقل إلى الوثوق؛ ثم إلى التصديق.
ولا خفاء أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين: لأن من آمنه

(١) فتح الباري، ١/٦٤.

التكذيب؛ فقد صدقه؛ ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة، فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم. ثم بعد ذلك ينقل إلى المعنى الشرعي للإيمان ويقول: الثاني: في معناه باعتبار عرف الشرع: فقد اختلف أهل القبلة في مسمى الإيمان في عرف الشرع على أربع فرق...^(١).

٣ — والعلامة ملأ علي القاريء في كتابه مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح إذ يقول:

وهو (الإيمان) التصديق الذي معه أمن وطمأنينة لغة، وفي الشرع: تصديق القلب بما جاء من عند الرب تعالى. فكأن المؤمن يجعل به نفسه آمنة من العذاب في الدارين؛ أو من التكذيب والمخالفة. وهو (إفعال) من الأمن يقال: أمنت وآمنت غيري. ثم يقال: آمنه إذا صدقه وقيل: معنى أمنت صرت ذا أمن، ثم نقل إلى التصديق، ويعدى باللام ونحو: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾^(٢).

وقال فرعون: ﴿أَمْ أَنْتَ لَكُمُ﴾^(٣).

وقد يضمن معنى اعترف فيعدى بالباء نحو: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٤) واختلف العلماء فيه على أقوال...^(٥).

٤ — والإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) إذ يقول:

(١) عمدة القاري، تأليف: البدر العيني، ١٠٢/١.

(٢) سورة يوسف: آية ١٧.

(٣) سورة طه: آية ٧١؛ وسورة الشعراء: آية ٤٩.

(٤) سورة البقرة: آية ٣.

(٥) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ١٠٧/١.

والمبحث الأول في موجب اللغة: والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (١٧) أي بمصدق لنا. ويذكر العلامة الزبيدي في شرح كلام الإمام الغزالي تفصيلاً إذ يقول: فهذا مفهوم الإيمان لغة. وهمزة آمن: للتعدية؛ أو الصيرورة، فعلى الأول: كأن المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه. وعلى الثاني: كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى: ﴿ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (١).

وباعتبار تضمنه معنى القبول يعدى باللام ومنه: ﴿فَقَامَنَ لَّهُمْ لُوطٌ﴾ (٢) والحكم الواحد يصح تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة: مثل آمنت بالله، أي بأنه واحد؛ متصف بكل كمال؛ منزّه عن كل وصف لا كمال فيه، وآمنت بالرسول: أي بأنه مبعوث من الله؛ صادق فيما أخبر به، وآمنت بالملائكة: أي بأنهم عباد الله المكرمون، وآمنت بكتب الله: أي بأنها منزلة من عنده (٣).

٥ — والعلامة بشير أحمد الديوبندي العثماني في شرحه على صحيح مسلم المعروف بفتح الملهم يقول:

المبحث الأول في موجب اللغة قال الزمخشري: الإيمان (إفعال)

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٥.

(٢) سورة العنكبوت: آية ٢٦.

(٣) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، تأليف: العلامة الزبيدي، ٢/ ٢٣٤.

من الأمن يقال: آمنت وآمته غيري، ثم يقال آمنه إذا صدقه، وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة، وأما تعديته بالباء؛ فلتضمينه معنى: أقر؛ واعترف، وتعديته باللام كما في قوله تعالى:

﴿أَنْزَلْنَاكَ وَأَتَّبَعَكَ الْأَلَذَّالُونَ﴾^(١).

فلتضمينه معنى الإذعان والانقياد، وأما ما حكى أبو زيد عن العرب: ما آمنت أن أجد صحابة، أي ما وثقت؛ فحقيقته: صرت ذا أمن به؛ أي ذا سكون وطمأنينة، وقال بعض شراح كلامه: وحقيقة قولهم آمنت صرت ذا أمن وسكون، ثم ينقل إلى الوثوق؛ ثم إلى التصديق، ولا خفاء أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين؛ لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه، ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة، فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم...^(٢).

وقد ذكرنا نص عبارات هؤلاء الأعلام مع وجود التكرار في بعضها، لا سيما عند نقلهم كلام الزمخشري؛ حفظاً للأمانة العلمية، ويظهر لي أن القول بأن الإيمان معناه اللغوي هو التصديق لا يخلو عن الاضطراب للأدلة الآتية:

١ — المعنى اللغوي: ما استفاد من مادة الكلمة وجوهرها، والإيمان مصدر من باب (الإفعال) لا يدل على التصديق مباشرة، ولكن استفاد منه التصديق؛ استفادة في الاستعمال؛ لا في أصل اللغة؛ وبعبارة أخرى:

(١) سورة الشعراء: آية ١١١.

(٢) فتح الملهم، ١/١٥١.

إن الإيمان له معنى واحد في اللغة، وهو إعطاء الأمن، وهذا هو المعنى الحقيقي، ثم استعمل في التصديق استعمالاً مجازياً؛ لعلاقة بين إعطاء الأمن والتصديق. لأن من يصدق شخصاً في كلامه؛ يجعله ذا أمن من التكذيب — وبهذه العلاقة للإيمان معنى حقيقي ومعنى مجازي، والثاني هو الذي يستعمل كثيراً فكأن التصديق صار من المعاني المجازية للإيمان، والمتعارف في الاستعمال، والثوق أيضاً من المعاني المجازية للإيمان.

وما جاء في كلام هؤلاء الأعلام نقلاً عن بعض شراح قول الزمخشري بأن حقيقة قولهم: آمنت صرت ذا أمن محل نظر واعتراض لأن (صرت ذا أمن) هو معنى قولنا: (آمنت من الأمن) لا آمنت من الإيمان، وإلاً لا يكون أي فرق بين: الفعل المشتق؛ من المصدر المجرد وهو: (الأمن) والفعل المشتق من المصدر المزيد من باب الإفعال وهو: (الإيمان) فكيف نقلوا هذا المطلب من غير أي تعليق؟! وكأنهم اقتنعوا بما ذكره هذا الشارح لكلام الزمخشري، ولم يتنبهوا إلى ما وقع فيه من الاشتباه اللغوي. وما ذكره العلامة الزبيدي وغيره من أن الهمزة في آمنت يمكن أن يكون للتعدية أو الصيرورة، فعلى الأول: كأن المصدق جعل الغير آمناً (الأولى في التعبير عد الغير آمناً؛ لأن الجعل لا يتحقق في مثل هذا المقام) وعلى الثاني: كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً.

هذا الكلام بظاهرة يبرر ما ذكره شارح كلام الزمخشري بأن حقيقة قولهم: آمنت صرت ذا آمن، ولكن المتعمق في اللغة يعرف بأن استعمال باب (الأفعال) في الصيرورة، إذا لم يكن الفعل المجرد دالاً على الصيرورة، حتى يضطر إلى تغيير الباب من المجرد إلى المزيد، وإذا كان أصل الباب المجرد دالاً على الصيرورة؛ فلا داعي إلى العدول إلى المزيد. وههنا إذا قلنا آمنت الفعل الماضي من مصدر الأمن يكون المعنى: صرت ذا آمن؛ فلا حاجة إلى أن نجعل آمنت صرت ذا آمن، بل إذا استعمل آمنت بهذا المعنى؛ لا يكون هناك فرق بين مشتقات الأمن ومشتقات الإيمان، وأين هذا من ذاك.

ومن ناحية أخرى: ذكر علماء الصرف في مجيء باب (الإفعال) للصيرورة قولهم: ولصيرورته (ذا كذا) أي لصيرورة ما هو فاعل أفعل؛ صاحب شيء، وهو على ضربين:

— إما أن يصير صاحب ما اشتق منه: نحو (ألحم زيد) أي صار ذا لحم، و (أطفلت امرأة) أي صارت ذا طفل، و (أعسر) و (أيسر) و (أقل) أي صار ذا عسر ويسر وقلة و (أغد البعير) أي صار ذا غدة، و (أراب فلان) أي صار ذا ريبة.

— وإما أن يصير صاحب شيء هو صاحب ما اشتق منه: نحو (أجرب الرجل) أي صار ذا إبل ذات جرب، و (أخبث الرجل) أي صار ذا أحباب خبثاء، و (الأم زيد) أي صار صاحب قوم يلومونه، وإذا أردنا أن لا نستعمل الصيرورة في مادة اللوم فلا نقول (الأم زيد) بل نقول

(زيد ملیم) أي يلومه الناس^(١).

وما ذكره البدر العيني من أن الإيمان نقل إلى الوثوق والتصديق من المعنى اللغوي وهو: صرت ذا أمن.
ولا خفاء أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين، محل نظر للأدلة الآتية:

١ — جعل (آمن) صار ذا أمن، واستعمله في الصيرورة؛ وتكلمنا في ذلك آنفاً. وقد ذكرنا العلاقة بينهما.

٢ — استعمال الإيمان بمعنى الوثوق والتصديق؛ إذا كان استعمالاً مجازياً: فلا يصح إطلاق النقل عليه، للفرق بين النقل والتجوز. لأن النقل يتطلب ترك المعنى المنقول، كالصلاة. فإنها بمعنى تحريك الصَّلَوَيْنِ؛ أو الدعاء، ثم نقل إلى الأركان المخصوصة، وصار المعنى الأول متروكاً حسبما تقتضيه قاعدة النقل^(٢).

(١) شرح الشافيه، تأليف: الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي، ٨٤/١.
(٢) ذكر محب الله البهاري في كتابه «سلم العلوم» في المنطق ما يدل على أن المنقول من جملة الكليات الكثيرة المعنى، ويمتاز عن المشترك بأن كل معانيه موضوع له. وأما المنقول فإن الوضع يلزاه المعنى الأول وينقل إلى الثاني. ويقول أحد شراح كلامه: اللفظ الموضوع للكثير الذي تخلل النقل بين معانيه يسمى منقولاً، فإذا استعمل في المعنى الأول الأصلي المتروك؛ يحتاج إلى القرينة؛ كالصلاة. حقيقة في الدعاء؛ ومجاز في الأركان المخصوصة. وخلاصة كلام محب الله البهاري وشارح قوله أن المنقول يمتاز عن المجاز بأن النقل ترك للمعنى الأصلي، ويكون اللفظ مشهوراً في المعنى الثاني. وفي المجاز لا يكون المعنى الأول وهو الحقيقي متروكاً — سلم العلوم، ص ٤٠.

وأما المعنى المجازي: فلا يشترط في إرادته ترك المعنى الحقيقي، ولذلك يسمونه مجازاً. لتجاوز اللفظ من المعنى الحقيقي إلى هذا المعنى المجازي المراد، بل إن إطلاق المعنى المجازي على المعنى الذي يراد مجازاً؛ حينما كان المعنى الأول بقدرته واستعماله الحقيقي. فلا نقول: إن استعمال الأسد للرجل الشجاع ترك للمعنى الحقيقي، بل نقول: المعنى الحقيقي ثابت ومستعمل، ولكن لا يراد عند إطلاقه على الرجل الشجاع.

إذا كان الإيمان بمعنى التصديق في اللغة، فليستعمل أحدهما موضع الآخر، مع أنه لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر؛ بطريق الإيجاب الكلي، بل بطريق الإيجاب الجزئي. فلا يصح أن نقول: كل ما يطلق عليه التصديق؛ يطلق عليه الإيمان، بل بعض ما يطلق عليه التصديق؛ لا يصدق عليه الإيمان؛ والبعض الآخر يصدق عليه الإيمان. ومن الأدلة:

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٧) (١).

وقوله الله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنَّا فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (١١١) (٢).

(١) سورة يونس: آية ٣٧.

(٢) سورة يوسف: آية ١١١.

ففي هاتين الآيتين: لا يصح أن نضع الإيمان موضع التصديق، ونقول: إيمان الذي بين يديه، لأن التصديق في الآيتين صفة القرآن، وهو لا يتصف بالإيمان، فلا يقال: إن القرآن إيمان، بل يقال: إن القرآن تصديق؛ للكتب السابقة السماوية، ومصداق لها - القرآن لا يتصف بأنه مؤمن؛ ويتصف بأنه مصدق، وبذلك ندرك الفرق بين الإيمان والتصديق، إذ التصديق حسبما تدل عليه صيغته: (المصدر من باب التفعيل) عد الشخص صادقاً، أو عد الخبر صادقاً. والإيمان أصله إِيْمَانٌ (مصدر من باب الإفعال) عد الشخص أو الشيء مأموناً، وبهذين التعريقين يجتمعان حيناً؛ ويفترقان حيناً آخر.

وبذلك نقول: الحكم بأن الإيمان: هو التصديق؛ إذا كان بطريق المسامحة في الكلام؛ فله وجه. وإذا كان الحكم بطريق المساوات: بين المبتدأ والخبر، والموضوع والمحمول (الإيمان هو التصديق)؛ فلا وجه له.

لا يقال إن توجيه كلام العلامة الزبيدي وغيرهم إن الإيمان إذا كان للصيرورة يكون المعنى: كأن المصدق (بصيغة اسم المفعول) صار ذا آمن؛ من أن يكون مكذوباً. وعلى هذا لا يصح ما ورد عليه من أن الصيرورة في هذا الباب تتحقق بالمجرد؛ فلا حاجة إلى المزيد. لأننا نقول في الجواب:

إن مقصود الزبيدي بهذه العبارة هو: (المصدق) بصيغة اسم

الفاعل؛ إذ لو جعلناه بصيغة اسم المفعول؛ فلا يكون الفرق بين المعنى الأول وهو التعدية، والمعبر عنه بقوله: كأن المصدق جعل الغير آمناً.

والمعنى الثاني المعبر عنه بقوله: كأن المصدق صار ذا أمن؛ من أن يكون مكذوباً. لأن جعل الغير آمناً؛ هو عين جعله (إذا كان المصدق بصيغة اسم المفعول) ذا أمن من أن يكون مكذوباً. والصحيح أن التوجيه الثاني هو المصدق باسم الفاعل؛ كما أن التوجيه الأول هو المصدق باسم الفاعل. بدليل أن الصيرورة مصدر لازم، والمصدر المتعدي هو التصيير، وباب (الإفعال) لا يستعمل في التصيير؛ بل في الصيرورة. وإذا جعلناه للصيرورة. يكون المعنى: صار ذا أمن، وقد ذكرنا أن هذا الاستعمال يجانب الصواب، لأن كون الشيء ذا أمن يدل عليه المجرد؛ وهو في صيغة الفعل: آمن (من الأمن)، وفي صيغة اسم الفاعل: آمن (على وزن فاعل) قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ أي صار ذا أمن.

وخلاصة الكلام:

إن الإيمان بالمعنى اللغوي هو إعطاء الأمن، هذا هو المعنى الحقيقي الموافق لمادة الصيغة، ويستعمل في التصديق استعمالاً مجازياً. والدليل على صحة هذا الاستعمال: أن المصدق المؤمن؛ يعطي الأمان للمؤمن به من التكذيب، أي يعتقد غير مكذوب فيصرف العطاء إلى الاعتقاد؛ لأن المؤمن لا يعطي الأمن والأمان؛ بل يعتقد ويجزم أن المؤمن به ذا أمن من كونه مكذوباً. فقولنا (آمناً) بالقرآن

اعتقدنا أن القرآن ذا أمن من التكذيب أي لا يليق أن يكذب، ونصدقه أي نعتبره صادقاً.

وأيضاً إن التصديق يراعى فيه المعنى اللغوي الأصلي: وهو عد الشيء (شخصاً أو كلاماً) صادقاً. فالإيمان بالشيء عده ذا أمن؛ من أن يكون مكذوباً، وهو المعبر عنه بالتصديق.

وإذا أردنا أن نعطي للتحقيق حقه علينا أن (نتعمق) في الجوانب اللغوية والشرعية لكل من الإيمان والتصديق ونقول:

أولاً: إن الإيمان بالمعنى اللغوي إعطاء الأمن، وبهذا المعنى نطلق على (الله) المؤمن، وهو اسم من أسماء الله تعالى الحسنى، وصيغته اسم الفاعل (على وزن مفعّل) ويطلق على (الله) لأنه آمن الخلق من ظلمه، ولا يظلم أحداً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(١).

وقيل يطلق على (الله) المؤمن؛ لأنه آمن (أؤمن) أوليائه عذابه، قال ابن الأعرابي: قال المنذري: سمعت أبا العباس يقول: المؤمن عند العرب: المصدق، وإطلاق المؤمن على الله تعالى، لأنه يصدق عباده المسلمين يوم القيامة، إذا سئل الأمم عن تبليغ رسلهم فيقولون: ما جاءنا من رسول ولا نذير، ويكذبون أنبياءهم. ويؤتى بأمة محمد ﷺ فيسألون عن ذلك؛ فيصدقون الرسل الماضيين؛ فيصدقهم الله

(١) سورة الكهف: آية ٤٩.

تعالى؛ ويصدقهم النبي محمد ﷺ. يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (١).

وأيضاً أطلق على الله تعالى فعل المضارع من مصدر الإيمان في قول الله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يصدق للمؤمنين (٢) وقيل إطلاق المؤمن على الله تعالى لأنه يصدق (فعل المضارع من الصدق لا من التصديق) عباده ما وعدهم، وأيضاً يصدق (بالفعل المضارع من التصديق) وعده من البعث والجنة؛ لمن آمن به؛ والنار لمن كفر به (٣).

ثانياً: نظراً إلى ما ثبت من: أن الأشياء تعرف بأضدادها علينا أن نعرف الأمن؛ والأمانة؛ والإيمان؛ والتصديق. فالأمن ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة؛ والإيمان ضد الكفر (حسب اصطلاح الشرع لا اللغة)، والتصديق ضد التكذيب، وكل منها ورد في القرآن الكريم بمشتقاتها. ونقول:

أَمِنْ يَأْمَنُ أَمْنًا فهو آمِنٌ في مصدر (الْأَمْنُ) ومشتقاته، وآمَنَ يُؤْمِنُ إِيْمَانًا فهو مُؤْمِنٌ في مصدر الثاني وهو (الإيمان) ومشتقاته. قال الله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (٤) اشتمل: على الماضي والمضارع من باب الأمن. وقال الله تعالى: ﴿فِيهِ

(١) سورة النساء: آية ٤١.

(٢) لسان العرب، ٢٦/١٣ - مادة أمن.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) سورة الأعراف: آية ٩٩.

ءَايَاتُ يَنْتَ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا ﴿١﴾ في اسم الفاعل من هذا الباب وفي ورود المصدر في القرآن الكريم نستدل بآية: ﴿وَلِذَٰلِكَ جَعَلْنَا ءَلِيَّكَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْثًا﴾ (٢)، وأيضاً صيغة الصفة المشبهة في عدة مواضع من القرآن الكريم: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (٣).

وأما مشتقات الإيمان:

أَمَّنَ يُؤْمِنُ إِيْمَانًا فهو مُؤْمِنٌ فأمثلته في القرآن الكريم على ترتيب ذكر الصيغ:

﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ءَآلَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٤).

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٥).

﴿وَمَنْ يَتَّبِدْ لِّلْكَفْرِ ءَالِيْمًا فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (٦).

﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (٧).

(١) سورة آل عمران: آية ٩٧.

(٢) سورة البقرة: آية ١٢٥.

(٣) سورة الشعراء: آية ١٠٧.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٨٥.

(٥) سورة البقرة: آية ٣.

(٦) سورة البقرة: آية ١٠٨.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٢١.

وقد ورد مصدر (أَمِنَ) مع مشتقاته في القرآن الكريم في ما يقرب إلى ٥٧ مرة. ومصدر (إيمان) مع مشتقاته فيما يقرب إلى (٨٣٠) مرة تقريباً و (الأمانة) مع مشتقاتها في ٨ مواضع تقريباً ومصدر (تصديق) مع مشتقاته في ما يقرب إلى ١١ مرة.

ومن التتبع في الآيات القرآنية نصل إلى تحقيق المناسبة بين الإيمان والأمانة والتصديق، ويمكن القول: بأن الإيمان أمانة في أعناقنا، والأمانة تقع على الطاعة والعبادة والوديعة. وقد ورد في كل منها حديث الرسول ﷺ.

وأما (أُمان) بضم الهمزة وتشديد الميم بمعنى صاحب الفضل والدين يقول الأعشى:

ولقد شهدت التاجر الـ — أمان موروداً شرابه

وورد عن عمر رضي الله عنه أنه دخل عليه ابنه فقال له:

إني لا أؤمن أن يكون بين الناس قتال، أي لا آمن، فجاء على لغة من يكسر أوائل الأفعال المضارعة نحو يعلم وتعلم بكسر الياء والتاء^(١).

ثالثاً: إن استعمال الإيمان ومشتقاته إما متعدياً بنفسه؛ أو متعدياً بحرف الجر بالباء وباللام، كما ذكرنا آنفاً؛ يجعل الأمر محل نظر وتعمق. إذ أن تعديته بنفسه؛ هو الموافق لطبيعة هذا الباب (باب الإفعال) لأنه ثبت في علم الصرف في خواص الأبواب أن (باب

(١) لسان العرب، ٢٢/١٣.

الأفعال) يأتي للتعدية غالباً^(١) والإيمان حينما يتعدى بنفسه لا يراد منه الإيمان الشرعي المضاد للكفر، بل يراد إعطاء الأمن ضد الخوف قال الله تعالى:

﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(٢).

والإيمان المذكور في القرآن ومشتقاته يتعدى بالباء أكثر من تعديته باللام، ولعل السر في ذلك (والله أعلم) أن الإيمان لا يعتبر ما لم يقترن به اعتراف. وذهب إلى كون الاعتراف ركناً للإمام أبو حنيفة رحمه الله وتبعه في ذلك الإمام الطحاوي، وكثيرون غيره من العلماء الأعلام. وكذلك تعدى الإيمان بالباء في حديث رسول الله ﷺ في جواب جبريل عليه السلام: «أن تؤمن بالله وملائكته...»^(٣) وليعلم أنه فرق بين كون التصديق ركناً، وبين كون الاعتراف ركناً، فإن التصديق ركن أساسي يترتب عليه الإيمان وجوداً وعدماً، ولكن الاعتراف ليس بهذه المثابة فإنه يسقط أحياناً كما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْزَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٤) والركنية تتفاوت حسب تفاوت أهمية هذا الركن. مثلاً:

(١) الشافعية، تأليف: ابن الحاجب، طبع باكستان، ص ١٣.

(٢) سورة قريش: آيتان ٣ - ٤.

(٣) سورة النحل: آية ١٠٦.

(٤) رواه مسلم عن عمر رضي الله عنه.

رأس الإنسان ركن له، ويد الإنسان ركن له، وكذلك رجله. ولكن الإنسان إذا قطع رأسه لا يبقى حياً، وإذا قطعت اليد أو الرجل يبقى حياً، فالإيمان بدون التصديق لا يكون إيماناً، ولكن بدون الإقرار والاعتراف — لعذر مانع — يكون إيماناً. ولذلك يقول المحققون من علماء العقائد: إن مجرد التصديق كاف في الإيمان؛ لأنه المقصود، والإقرار إنما هو ليعلم وجوده؛ فإنه أمر باطن، ويجرى عليه الأحكام؛ فمن صدق بقلبه؛ وترك الإقرار مع تمكنه منه، كان مؤمناً شرعاً فيما بينه وبين الله تعالى، ويكون مقره الجنة.

ذكر ابن الهمام: أن أهل هذا القول (الحكم بإيمان تارك الإقرار) اتفقوا: على أنه يلزم أن يعتقد المصدق بأنه متى طلب منه الإقرار يأتي به، فإن طولب ولم يقر؛ فهو كافر كفر عناد.

ذهب الإمام الأعظم رحمه الله وكثير من أتباعه أن الإقرار؛ وما في حكمه (كإشارة الأخرس) لا بد منه، فالمصدق: لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الأحكام الأخروية إذا لم يكن مقراً.

يقصد الإمام بهذه العبارة أن المصدق إذا لم يكن مقراً، ولا يكون أي مانع لإقراره؛ لا يكون مؤمناً. لأن هذا دليل على عناده، والله تعالى ذم المعاندين أكثر مما ذم الجاهلين، وبذلك يكون تصديقه القلبي ضد النكارة مساوياً للمعرفة. بمعنى أن هذا الشخص يعرف الحق، وهذا القدر لا يعتبر إيماناً لقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنَتْهُمْ أَكْثَرُ مِمَّا يَكْفُرُونَ﴾ كما

يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (١).

فإن المعرفة ضد النكارة لا تكون إيماناً، والإيمان هو المعرفة ضد الإنكار المعبر عنه بالتصديق، وفرق بين النكارة والإنكار كما لا يخفى. ومن الأدلة على ما ذكرنا قول منسوب إلى علي رضي الله عنه: إن الإيمان معرفة؛ والمعرفة تسليم؛ والتسليم تصديق^(٢).

«التصديق والقلب»

عندما نقرأ في كتب العقائد: إن هذا الأمر الاعتقادي إقرار باللسان وتصديق بالقلب يطرح سؤال:

ما هي العلاقة بين التصديق والقلب؟ وما هو دور القلب في الأمور المتعلقة بالإيمان؟ وما المراد من القلب؟

قبل أن ندخل في تفصيل الجواب، علينا أن نوضح إطلاق القلب على معنيين:

الأول: القلب الجسمي الموجود في الجانب الأيسر من الإنسان.

الثاني: القلب الروحي المرتبط بالعقل والفؤاد، وهو محل الإيمان والكفر؛ يختص بخصائص حميدة؛ تكون أساس الشخصية المسلمة. كالتفكر؛ والتذكر؛ والإيمان؛ والاخلاص؛ والتقوى. كما يمكن أن يكون محلاً للخصائص الذميمة: مثل: الكبر؛ والغرور؛ والنفاق؛

(١) سورة الأنعام: آية ٢٠.

(٢) تفسير روح المعاني، تأليف: الألوسي، طبع دار إحياء التراث العربي، ١١١/١.

والرياء؛ والكفر؛ والقسوة. يقول الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: لفظ القلب وهو يطلق على معنيين: أحدهما اللحم الصنوبري المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص، وفي باطنه تجويف؛ وفي ذلك التجويف دم أسود؛ هو منبع الروح ومعدنه، ولسنا نقصد الآن شرح شكله وكيفيته إذ يتعلق به غرض الأطباء ولا يتعلق به الأغراض الدينية، وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت، ونحن إذا أطلقنا لفظ القلب لم نعن به ذلك فإنه قطعة لحم لا قدر لها، وهو من عالم الملك والشهادة إذ تدركه البهائم بحاسة البصر؛ فضلاً عن الآدميين.

والمعنى الثاني هو لطيفة ربانية؛ روحانية؛ لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم؛ العارف من الإنسان، وهو المخاطب؛ والمعاقب؛ والمعاتب؛ والمطالب^(١).

والمتمتع في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يدرك أن اختصاص القلب بالذكر في الأمور الإسلامية لأدلة كثيرة منها: أن القلب موضع التمييز والاختبار وأما سائر الأعضاء فمسخرة له.

قال الله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾^(٢) جعل القلب محلاً لمرض نفاق المنافقين أخبر

(١) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ٢٠٢/٧.

(٢) سورة البقرة: آية ١٠.

القرآن الكريم أن قلب الرسول ﷺ هو محل نزول الوحي ﴿وَأَنزَلْنَاهُ لَنَزِيلٍ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿١٦٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦٨﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٦٩﴾ ﴿١﴾ .

كما أن استحقاق الجزاء ليس إلا على ما في القلب من المساعي يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (٢) والتقوى يتركز على القلب قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ (٣) .

وأما الفؤاد فهو مرادف للقلب على قول؛ أو مثل الحدقة في سواد العين على قول آخر؛ فالقلب كالعين؛ والفؤاد كحدقتها. ويظهر من حديث الرسول ﷺ أن القلب يتصف بالركة والفؤاد باللين؛ لأنه روى في الحديث.

أن الرسول ﷺ قال: أتاكم أهل اليمن هم أرق قلوباً؛ ألين أفئدة (٤) — قال الأزهري: ورأيت بعض العرب يسمى لحمه القلب كلها شحمها وحجابها قلباً وفؤاداً (٥) .

ويذهب البعض إلى أن المقصود من القلب العقل. قال الضراء:

(١) سورة الشعراء: آيات ١٩٢ — ١٩٤ .

(٢) سورة البقرة: آية ٢٢٥ .

(٣) سورة الحجرات: آية ٣ .

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده ٣٦٧/٢ ، ٢٧٧ .

(٥) لسان العرب، تأليف: ابن منظور، ٦٨٧/١ .

وجائز في العربية أن تقول: ما لك قلب. أي ما لك عقل، وما قلبك معك: أي ما عقلك معك. وأين ذهب قلبك؟ أي أين ذهب عقلك؟^(١).

يستدل الإمام فخر الدين الرازي على أن القلب هو محل العقل والفهم، ويخالف بذلك من يقول: إن العقل يتركز على الدماغ أولاً بدليل: أن الآفة إذا حلت في الدماغ اختل العقل، وأن العقل أشرف فيكون مكانه أشرف وهو الدماغ. يستدل بقوله:

إذا جربنا أنفسنا وجدنا علومنا حاصلة في ناحية القلب، وأن القلب أول الأعضاء تكوناً؛ وآخرها موتاً. وقد ثبت ذلك في علم التشريح، ولأنه متمكن في الصدر الذي هو أوسط الجسد، ومن شأن الملوك المحتاجين إلى الخدم أن يكونوا في وسط المملكة؛ لتكتنفهم الحواشي من الجوانب؛ فيكونوا أبعد من الآفات^(٢).

والآيات القرآنية الدالة على أهمية القلب كثيرة كما أن حديث الرسول ﷺ: «ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»^(٣) يدل على ذلك دلالة واضحة.

وأيضاً إن الأمور التي تنسب إلى القلوب قد تضاف إلى الصدور

(١) نفس المصدر السابق، ص ٦٨٦.

(٢) التفسير الكبير، للإمام الرازي، ١٦٦/٢٤.

(٣) حديث متفق عليه.

قال الله تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾^(١) وقول الله تعالى: ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾^(٢).

واعتبر الصدر في الآية القرآنية:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٣) محلاً للقلب، وهذا اعتبار آخر غير إطلاق الصدر على القلب؛ كما يظهر من الآيات الأخرى.

وبدراسة القلب وذكره في القرآن الكريم مراراً يظهر:

١ - أن القلب له أهمية قصوى: سواء كان المراد به العقل؛ أو ما هو مركز للفؤاد؛ ويتركز فيه الإطمئنان. نظراً إلى قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٤) وقول الله تعالى حكاية عن إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمِئِنَّ قُلُوبُكُمُ﴾^(٥) القلب يترتب عليه بناء الشخصية الإسلامية.

٢ - للقلب خصائص سلبية يبينها الإسلام منها: النفاق؛ والشرك؛ والكفر؛ والحقْد؛ والغُل؛ والحسد. وبين الإسلام طرق العلاج للشفاء من أمراض القلب، خلو القلب عن الأمراض الشيطانية؛

(١) سورة آل عمران: آية ١٥٤.

(٢) سورة العاديات: آية ١٠.

(٣) سورة الحج: آية ٤٦.

(٤) سورة الرعد: آية ٢٨.

(٥) سورة البقرة: آية ٢٦٠.

ضروري لكل مسلم، ليجعل قلبه مستودعاً للإيمان، ومطمئناً بالإيمان؛ وبذكر الله. وعلى كل مسلم أن يتوجه إلى تربية قلبه، ويعتبر هذه التربية تربية لمركز القيادة والتوجيه؛ في الطبيعة الإنسانية؛ لبناء إنسان مسلم؛ ينفع لذاته ولمجتمعه.

«التصديق بالقلب؛ لا يتطلب

العلم الكامل؛ بحقيقة المصدق به»

ذكر القرآن الكريم في صفة المؤمنين — الذين اهتدوا بهداية القرآن — أنهم يؤمنون بالغيب وهذا يدل دلالة واضحة؛ على أن أساس الإيمان: هو: التصديق بما غاب عن الإنسان. لأن المؤمن في:

(آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله والبعث بعد الموت) يصدق بما لا يراه، بل يعتقد بوجوده من غير أن يعرف المصدق به بكنه حقيقته.

يقول الإمام الغزالي في كتابه: المقصد الأسنى:

يستحيل أن يعرف النبي غير النبي أما من لا نبوة له، فلا يعرف من النبوة إلا رسمها، وأنها خاصية موجودة لإنسان؛ بها يفارق من ليس نبياً، ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية إلا النبي خاصة، فأما من ليس نبياً فلا يعرفها البتة، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات نفسه^(١).

(١) إتحاف السادة المتقين، تأليف: الزبيدي، نقلاً عن كتاب (المقصد الأسنى)،

يريد بهذه الجملة الأخيرة: أن الشخص المسلم يتيقن بعض الصفات الثابتة للنبي؛ بصفاته؛ ليصل إلى المعرفة التقريبية؛ لا المعرفة بالكنه، والحقيقة؛ والذاتيات؛ بل المعرفة: بالوجه، وبوجهه.

يستمر الغزالي في بيانه (في الإحياء): بأن الجنين في بطن الأم، لا يعرف حال الطفل؛ ولا الطفل حال المميز؛ وما انفتح له من العلوم الضرورية، ولا المميز حال العاقل؛ وما اكتسبه من العلوم النظرية، فلا يعرف عاقل ما انفتح على أولياء الله وأنبيائه من مزايا ألطافه ورحمته^(١).

ولذلك يقولون: إن الإيمان له مراتب:

المرتبة الأولى: إيمان العوام الذي يعتبر تقليداً محضاً.

المرتبة الثانية: إيمان علماء علم الكلام؛ وهو ممزوج بالاستدلال ودرجته قريب إلى درجة العوام.

المرتبة الثالثة: إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين.

ويستدلون بذلك على أن التصديق الحاصل بوجود (زيد في الدار) من شخص صادق غير متهم بالكذب؛ أقل من التصديق بوجود زيد عند سماع صوته من داخل الدار، وهذا أقل من التصديق بوجود زيد عندما تدخل الدار وتراه بعينيك.

إن الإيمان الحاصل بالتقليد والسماع؛ بحيث يكون التصديق

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٢١.

بطريق الجزم من عوام الناس؛ يعتبر إيماناً. وإن كانت مرتبة التصديق فيه أقل من المرتبة الثانية والثالثة.

إن عوام المسلمين؛ لما بلغوا سن التمييز، سمعوا من آبائهم وأمهاتهم؛ ومن حولهم من المسلمين؛ وجود الله الواحد الأحد وعلمه وقدرته وسائر صفاته؛ وبعثة الرسل؛ ووجود الملائكة؛ والكتب السماوية، والبعث بعد الموت؛ والحساب. وغير ذلك من المعتقدات. فقبلوه وثبتوا عليه واطمأنوا إليه، ولم يخطر ببالهم خلاف ما قالوه، لجزمهم بأن ما سمعوه حق؛ لحسن ظنهم بآبائهم، وأمهاتهم ومعلميهم. إن هذا الإيمان سبب للنجاة في الآخرة ولكن ليس بالمرتبة التي عبرناها بالثانية؛ ولا بالمرتبة الثالثة.

الناس يتفاوتون بمقادير العلوم؛ وبدرجات الكشف؛ ولكن الإيمان يتطلب الجزم؛ وإن كان التصديق بطريق التقليد. لأن أكثر الناس تصديقهم تقليدي؛ غير حاصل عن البحث؛ وتحرير الأدلة. لأنهم ليسوا أهلاً لذلك.

وكما ذكرنا قبل ذلك فإن الدليل القوي على قبول إيمان المقلد: أن الصحابة كانوا يقبلون إيمان الناس في الأراضي المفتوحة؛ من غير أن يكلفهم بالأدلة؛ فعلم علماً ضرورياً؛ أن الله لم يكلف الخلق إلا بالإيمان والتصديق الجازم. بما قاله؛ كيفما حصل التصديق. ولا ننكر أيضاً أن للعارف درجة على المقلد المحض، ولكن المقلد في الحق مؤمن، كما أن العارف مؤمن. إذ الأخبار متواترة عن رسول الله ﷺ في

توارد الأعراب عليه؛ وعرض الإيمان عليهم؛ وعند القول بالإيمان؛ وقبول ما قاله الرسول ﷺ، كانوا ينصرفون إلى رعاية الإبل والمواشي؛ من غير أن يكونوا مكلفين بالتفكر في المعجزة. ووجه دلالتها؛ وأدلة إثبات وجود الله تعالى وصفاته، بل الأجلاف من العرب لم يكونوا أهلاً للدقة؛ والتعمق في الأدلة، ولو كفوا لم يفهموه؛ ولم يدركوه. بعد طول المدة، بل كان الواحد منهم يُحَلِّفُ رسول الله ﷺ بقوله: الله أرسلك رسولاً. فيقول الرسول في جوابه: «والله الله أرسلني رسولاً»^(١) فكان يصدقه بيمينه وينصرف. بل كان قد أسلم في غير غزوة عشرات الآلاف من الناس؛ من غير إرجاعهم إلى الأدلة؛ إذ أن ذلك يتطلب منهم أن يتركوا صناعتهم؛ ويبدأوا بالتعلم لمدة مديدة؛ ولم ينقل قط شيء من ذلك. فعلم علماً ضرورياً أن الله لم يكلف الناس إلا بالإيمان والتصديق الجازم، كيفما حصل التصديق والجزم.

«التصديق المستلزم لعمل القلب؛

أكمل من التصديق الذي لا يستلزمه»

يقول الشيخ العلامة محمد بن أحمد السفاريني في كتابه (لوامع الأنوار البهية:

إن التصديق المستلزم لعمل القلب؛ أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله. فالعلم الذي يعمل به صاحبه؛ أكمل من العلم الذي

(١) رواه الطبراني في الكبير بألفاظ متقاربة. قال الهيثمي في المجمع ٢٠٥/٣: ورواه أحمد وغيره، ورجال بعضها رجال الصحيح.

لا يعمل به، يستدل هذا القائل بالدليل الذي يعتبر بديهياً إذ يقول: وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق؛ والرسول حق؛ والجنة حق؛ والنار حق؛ وهذا علمه أوجب له محبة الله؛ وخشيته؛ والرغبة في الجنة؛ والهرب من النار؛ والآخر علمه لم يوجب ذلك. فعلم الأول أكمل؛ فإن قوة المسبب تدل على قوة السبب، وقد نشأت هذه الأمور عن العلم. فالعلم بالمحسوب يستلزم طلبه؛ والعلم بالمخوف يستلزم الهرب منه، فإذا لم يحصل اللازم دل على ضعف الملزوم، ولهذا قال النبي ﷺ: (ليس الخبر كالمعاينة)^(١) فإن موسى عليه السلام لما أخبره ربه؛ أن قومه عبدوا العجل؛ لم يلق الألواح؛ فلما رآهم قد عبدوه ألقاها. . . وليس ذلك لشك موسى في خبر الله تعالى؛ لكن المخبر وإن جزم بصدق المخبر؛ فقد لا يتصور المخبر به في نفسه؛ كما يتصوره إذا عاينه. بل قد يكون قلبه مشغولاً عن تصور المخبر به، وإن كان مصداقاً به. ومعلوم أنه عند المعاينة يحصل له من تصور المخبر به؛ ما لم يكن عند الخبر. فهذا التصديق أكمل من ذلك التصديق^(٢).

«بعض أنواع التصديق عند المنطقيين»

المنطقيون يسمون التصديق الموصل إلى التصديق: حجة؛ ودليلاً؛ وقياساً؛ أما التسمية بالحجة: لأن ما يوصل إلى المطلوب التصديقي (النتيجة) حجة له، وبالنظر إلى التسمية الثانية (الدليل)

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٢٧١/١.

(٢) لوامع الأنوار البهية، تأليف: العلامة السفاريني، ٤١٤/١ - ٤١٥.

لدلالته على المطلوب، فيكون الموصل دالاً؛ والمطلوب مدلولاً، والعمل الذي يقوم به الشخص يسمى استدلالاً، والتصديق باعتبار الاستدلال ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القياس؛ الاستقراء؛ التمثيل. وجه الحصر: أن الاستدلال لا يخلو: إما أن يكون بالكلي على الجزئي؛ أو بالكلي على الكلي؛ وكلاهما قياس، أو بالجزئي على الكلي وهو الاستقراء، أو بالجزئي على الجزئي وهو التمثيل. والعمدة في العلوم هو القياس.

«القياس»

تعريفه: قول مؤلف من قضايا؛ متى سلمت؛ لزم عنها لذاتها؛ قول آخر. وهو المطلوب التصديقي؛ والنتيجة. وينقسم إلى قسمين:

(أ) القياس الاقتراني: وهو عبارة عن القياس الذي لا تكون النتيجة؛ أو نقيضها؛ مذكورة فيه بالفعل؛ بل مذكورة بالقوة. وإنما سمي اقترانياً لكون الحدود الثلاثة (الأصغر والأوسط والأكبر) مقترنة فيه. كقولنا: كل جسم مركب؛ وكل مركب محدث، فإن الجسم هو الحد الأصغر؛ لكونه موضوع النتيجة؛ والمركب الحد الأوسط؛ لأنه هو المكرر في القياس، والمحدث هو الحد الأكبر؛ لأنه محمول النتيجة (كل جسم محدث). وبينها اقتران بحيث ننطق بالأصغر ونجعله مبتدأ وموضوعاً؛ وداخلاً في الأوسط وهو: (مركب) ثم نجعل الأوسط مبتدأً للأكبر؛ وداخلاً تحته، ثم تنتج النتيجة. فيكون أجزاء القياس على الترتيب والاقتران.

(ب) القياس الاستثنائي: وهو عبارة عن قياس تكون النتيجة؛ أو نقيضها؛ مذكورة فيه بالفعل. وإنما سمي استثنائياً لاشتماله على كلمة: (لكن) وهو حرف الاستثناء عند المنطقيين كقولنا:

إن كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود. لكن النهار موجود؛ ينتج أن الشمس طالعة. أو لكن النهار ليس بموجود؛ والنتيجة: أن الشمس ليست بطالعة.

«الاستقراء»

تعريفه: الاستدلال من الجزئيات على الكلي. وهو حجة يستدل فيها من حكم الأكثر على الكل كما تقول:

كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لأن الإنسان والفرس والبقر وغير ذلك من الحيوانات كذلك. والاستقراء ظني لجواز التخلف كما في التماسح فإنه لا يحرك فكه الأسفل عند المضغ ولذلك نقول:

إن الاستقراء لا يطلب الحصر، وحينما تتبعنا ووجدنا الحكم في الأكثر، نعطي له حكم الكل. ويكون الحكم الاستقرائي ظنياً؛ لجواز المخالفة، ولذلك لا يعتبر يقينياً. فالحصر في الاستقراء على الأغلب ادعائي، والظن تابع للأعم الأغلب. هذا ما ذهب إليه الأكثر. وأما السيد السند وأتباعه فيقولون:

لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراء حكم واحد؛ على تلك الجزئيات؛ ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي. فإن

كان ذلك الحصر قطعياً؛ بأن تحقق أن ليس له جزئي آخر؛ كان ذلك الاستقراء تاماً. فإن كان ثبوت ذلك الحكم بتلك الجزئيات قطعاً أفاد الجزم واليقين؛ وإلاً فيفيد الظن. وبذلك يجعلون الاستقراء على قسمين:

- ١ - التام المفيد لليقين.
- ٢ - الناقص المفيد للظن^(١).

«التمثيل»

تعريفه: الاستدلال بجزئي على جزئي لأمر مشترك. وهذا التمثيل المنطقي هو القياس عند الفقهاء، ويتحقق بالمقيس عليه، وهو الأصل. والمقيس وهو الفرع، والمشارك وهو العلة الجامعة بينهما. والتفصيل في أصول الفقه. وبهذا التفصيل ندرك الفرق بين القياس المنطقي؛ والقياس الفقهي. فإن الأول كما ذكرنا استدلال بالكلي على الكلي؛ أو على الجزئي. وفي التمثيل يكون استدلال من الجزئي على الجزئي، فيكون القياس الفقهي قسماً للقياس المنطقي؛ وفي طرف مقابل له.

«التصديق في الصناعات الخمس»

البرهان - الجدل - الخطابة - الشعر - السفسطة.
أما البرهان: فهو القياس اليقيني؛ المؤلف من مقدمات يقينية؛ لانتاج يقيني، واليقين: هو الاعتقاد الجازم؛ المطابق للواقع؛ لا يزول بتشكيك المشكك. واليقينيات أقسام ستة:

(١) سلم العلوم، تأليف: العلامة محب الله البهاري، ص ١٩٦، بشيء من التصرف.

١ - الأوليات: وهي التي يحكم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين: كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.

٢ - المشاهدات: وهي التي لا يحكم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين، بل يحتاج إلى المشاهدة بالحس الظاهر وهي الحسيات كقولنا: الشمس مشرقة؛ والنار محرقة؛ أو بحس باطن؛ وهي الوجدانيات.

٣ - الحدسيات: وهي سنوح المبادئ المرتبة دفعة واحدة^(١) وفيها انتقال الذهن؛ من المبادئ إلى المطالب؛ دفعة واحدة كقولنا:

نور القمر مستفاد من نور الشمس. فإن الذهن يستدل على هذه القضية؛ بأن القمر يزيد وينقص، وكلما يكون كذلك يكون نوره مستفاداً من نور الغير وهو الشمس.

٤ - المعجرات: وهي ما حصل الجزم بها؛ بتكرار الفعل. وقد نازع بعضهم في كون الحدسيات والمعجرات من اليقينيات، بدليل أن التجربة لا تدل على القطع. ألا ترى أن ترتب الاسهال؛ على شرب السقمونيا، لا يدل على أن شرب السقمونيا؛ علة مؤثرة؟ لجواز أن يكون لخصوصية حالة الشاربين؛ والأوقات دخل في ذلك؛ وهكذا يمكن أن يقع النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرار المشاهدة، كما إذا شاهدنا اختلاف حال القمر في التشكلات النورية؛

(١) سلم العلوم، ص ٢٠٠.

بحسب اختلاف أوضاعه؛ قريباً وبعداً من الشمس، وحكمنا أن نوره مستفاد من نور الشمس، فإن المنع الذي يتوجه إلى المجربات؛ يتوجه إلى الحدسيات أيضاً.

٥ - المتوترات: وهي قضايا يحكم العقل بها؛ لأنها نقلتها جماعة يكون تواطئهم على الكذب محالاً. كقولنا:

محمد رسول الله ﷺ ادعى النبوة؛ وأظهر المعجزات على يده. وتعيين العدد ليس بشرط، ولكن الشرط في إفادة اليقين؛ الانتهاء إلى الحس فمثلاً:

إن الجماعة التي تخبرنا عن وجود مكة المكرمة لا يكفي في التواتر إلا بعد أن يستمعوا من جماعة شاهدوا مكة. ولما اشترط في المتوترات الانتهاء إلى الحس، لإفادة اليقين فانسد باب التواتر في العقليات المحضة وأما الحكم بأن الصلوات المفروضة من المتوترات؛ وقيام الساعة؛ وأمثاله من المعتقدات الإسلامية متواترات؛ نظراً إلى أخبار القرآن؛ وهو كتاب الله؛ وقول الرسول ﷺ.

٦ - قضايا قياساتها معها: كقولنا الأربعة زوج، بسبب وسط حاضر في الذهن، وهو الانقسام بمتساويين، ومن ناحية أخرى فإن البرهان ينقسم إلى قسمين: الأول اللَّمِّي، والثاني الإِنِّي. لأنه إذا كان الاستدلال من العلة على المعلول يسمى ليمياً. كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الإخلاط محموم، فهذا محموم. فإن تعفن

الأخلاق؛ علة للحمى، وإن كان الاستدلال من المعلول على العلة يسمى برهاناً إنياً: كقولنا هذا محموم؛ وكل محموم متعفن الأخلاق، ينتج: هذا متعفن الأخلاق. فإننا ذكرنا في إثبات تعفن الأخلاق؛ كون الشخص محموماً؛ والمحمومية معلولة؛ لتعفن الأخلاق.

«الثاني من الصناعات الخمس: الجدل»

الجدل: وهو قول مؤلف من مقدمات مشهورة — والمشهورات عبارة عن قضايا؛ يحكم العقل بها بواسطة: اعتراف الناس بها لمصلحة عامة. كقولنا العدل حسن؛ والظلم قبيح، وإما لأجل حكم الطبائع الرقيقة: كقولنا: مساعدة الفقراء محمودة أو بحكم الطبيعة كقولنا: كشف العورة مذموم. وإما بسبب آداب الشرع. كقولنا: شكر المنعم واجب. وإما بسبب الانفعالات من العادات. كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند. وليعلم أن المشهورات قد تكون حقة؛ وقد تكون باطلة. والأوليات لا تكون إلا حقة^(١). ولكل قوم مشهورات مخصوصات؛ ربما التبست بالأوليات؛ بحيث بلغت في الشهرة إلى درجة يدعي أصحاب تلك المشهورات البداهة.

وأيضاً لكل أهل الصناعة مشهورات؛ بحسب صناعتهم. كما أن المشهور في النحو أن الفاعل مرفوع، وقول امرؤ القيس فصيح، ومشهور الحكماء المشائين أن المقولات عشرة؛ وغير ذلك. يقول

(١) هامش سلم العلوم، ص ٢٠٢.

صاحب سلم العلوم: إن للأمزجة والعادات دخل في الاعتقادات، يذكر هذا بعد تعريف الجدل؛ والتفصيل فيه بقوله: الجدل: وهو المؤلف من المشهورات؛ المحكوم بها لتطابق الآراء؛ إما لمصلحة عامة؛ أو رقة قلبية؛ أو حمية؛ أو انفعالات خلقية؛ أو مزاجية صادقة؛ أو كاذبة. ومن هنا قيل للأمزجة والعادات دخل في الاعتقادات. ولكل قوم مشهورات مخصوصات، ربما التبست بالأوليات، وافترت عند التجريد (أي تجريد العقل من جميع العوارض)، أو من المسلمات بين المتخاصمين؛ كتسليم الفقيه: أن الأمر للوجوب^(١).

«الثالث: الخطابة»

وهي المؤلفة من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه؛ أو يحسن الظن فيه؛ كالأولياء والحكماء؛ أو من المقدمات الظنية؛ التي تورث الاعتقاد الراجح. كقولنا:

هذا الحائط ينتشر منه التراب. وكل حائط ينتشر منه التراب ينهدم، فهذا الحائط ينهدم ويدخل في الخطابة. التجريبات؛ والحدسيات؛ لأنها تفيد الظن. وما ذكرنا تعريف للخطابة، وأما صناعة الخطابة: فهي ملكة يقتدر بها على تأليف حجج خطابية.

والغرض من الخطابة بيان الأحكام النافعة، أو الضارة في المعاش والمعاد، كما يفعله الخطباء والوعاظ، لترغيب الناس فيما ينفعهم في

(١) سلم العلوم، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

أمر معاشهم ومعادهم، وترغيبهم إلى فعل الخير، وترهيبهم عن الشر، ولا بد أن يكون مقنعة للمستمعين، وأن يكون ظاهر الدلالة؛ بحيث يسرع ذهن السامعين إلى معناها. وأن تكون مقدماتها مقنعة؛ مشتملة على الترغيب أو الترهيب.

«الرابع: الشعر»

وهو قول مؤلف من قضايا يتأثر بها الإنسان قبضاً أو بسطاً وهو يؤثر إذا كان على وزن لطيف؛ أو أنشد بصوت طيب؛ والغرض منه: انفعال النفس بالترغيب أو الترهيب، وهو كالنتيجة له؛ فإن الشعر موجب لهما، لا أنَّهما نفس النتيجة الاصطلاحية؛ لأنها قول، والترغيب والترهيب ليسا قولاً؛ لأنهما من قبيل الصفات النفسانية.

«الخامس: المغالطة»

وهي عبارة عن قضايا وهمية، كاذبة. كقولنا لصورة الفرس المنقوشة على الجدار: هذا حيوان لأنه فرس، وكل فرس حيوان، فهذا حيوان وتسمى بالمغالطة: لأنها توقع الإنسان في الغلط. وبعضهم جعلوا القسم الخامس السفسطة مشتقة من سوف؛ وهي الحكمة؛ ومن أسطا: وهو التلبيس، ومعناه الحكمة المموهة؛ وذكروا في تعريف السفسطة: أنها مركبة من الوهميات نحو: كل موجود فهو مشار إليه، وهذه القضية وهمية؛ لأن الموجود لا ينحصر في المشار إليه، إذ أن كثيراً من الموجودات موجودة من غير أن تكون مشاراً إليها. وإذا كان

الغرض من السفسطة تغليط الخصم، فلا يكون بينها وبين المغالطة أي فرق، والعمدة هي البرهان لا غير، لأن تحصيل العقائد الحقّة؛ وإبطال العقائد الباطلة؛ لا تحصل إلّا بالبرهان.

«الجهة أو كيفية التصديق»

من البحوث الهامة في علم المنطق بحث القضايا الموجهة: وهي عبارة عن التصديقات، التي تشتمل على جهة الثبوت: من الضرورة؛ والإمكان العام؛ والإمكان الخاص. وغيرها.

وهذه الجهات عبارة عن كيفيات القضايا، لا باعتبار الإيجاب والسلب، بل باعتبارات أخرى وهي الجهات.

وقد عدوا ما يدل على الكمية من الكلية والجزئية سوراً، وما يدل على كيفية الثبوت جهة. وأما الدال على الإيجاب والسلب؛ دال على الكيفية غير الجهة. وحينما نقول:

كل جسم مؤلف بالضرورة: فكلمة كل يدل على الكمية؛ والثبوت، والخلو عن أداة السلب يدل على الإيجاب، وقولنا: بالضرورة يدل على الكيفية؛ من ناحية الجهة؛ وهي: أن هذا الحكم متصف بصفة الضرورة — وهكذا في قولنا:

لا شيء من المؤلف بقديم بالضرورة: (لا شيء) يدل على الكمية؛ وهي الكلية، ويدل على السلب وهو الكيفية غير الجهة، وبالضرورة تدل على الجهة. أي أن هذا الحكم السلبي ضروري.

والقضايا الموجهة كثيرة؛ بل غير متناهية. باعتبار عدم تناهي الكيفيات^(١) المعتبرة فيها. وقد ذكروا أن القضايا الموجهة: عبارة عن (١٢) قضية. وهذا نظراً إلى الاستعمال فإن الجهات على الأغلب لا تستعمل إلا في هذا العدد. وقد بين صاحب سلم العلوم هذه الجهات بقوله:

فهي (يقصد القضية الموجهة) إن حكم فيها باستحالة انفكاك النسبة مطلقاً فضرورية مطلقة، أو ما دام الوصف فمشرطة عامة، أو في وقت معين فوقتية مطلقة، أو غير معين فمنتشرة مطلقة؛ أو بعدم انفكاكها مطلقاً فدائمة مطلقة، أو ما دام الوصف فعرفية عامة، أو بفعليتها فمطلقة عامة، أو بعدم استحالتها فممكنة عامة، أو بعدم استحالة الطرفين فممكنة خاصة، ولا فرق بين الإيجاب والسلب فيها إلا في اللفظ. وقد اعتبر تقييد العامتين والوقتيتين المطلقتين باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة؛ والعرفية الخاصة؛ والوقتية؛ والمنتشرة؛ وتقييد المطلقة العامة: باللاضرورة؛ واللادوام الذاتيين؛ فتسمى الوجودية

(١) الحكم بعدم تناهي الموجهات موجود في عبارة محب الله البهاري في سلم العلوم، إذ يقول: «فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة كدوام أو توقيت أو غير ذلك ومن ثم كانت الموجهات غير متناهية». ويذكر شارح كلامه في توجيه عدم تناهي الموجهات ما يلي: «إن الكيفيات ليست منحصرة في عدد وكل قضية مع أية كيفية أخذت تكون موجهة فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تناهي الكيفيات المعتبرة فيها وتعينها في اثنا عشر كما في الكتاب باعتبار استعمالها الأكثر». سلم العلوم، ص ١٤٥ وحاشيته.

اللاضرورية، والوجودية اللادائمة وهي المطلقة الإسكندرية (انتهى كلامه)^(١).

وما ذكره محب الله البهاري في «سلم العلوم». وما ذكره شارح كلامه في توجيه عبارته، يخالف ما ذكره ابن سينا من أن جهة القضية غير مادتها إذ يقول:

أقل أحوال القضايا أن تكون ثنائية؛ ثم يصرح بالرابط؛ فتصير ثلاثية. ثم قد تقرن بها الجهة فتصير رباعية. والجهة: لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع، فتعين أنها نسبة ضرورة؛ أو لا ضرورة. فتدل على تأكيد أو جواز، وقد تسمى الجهة نوعاً، والجهات ثلاث: واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود، وهي الواجبة، وأخرى: تدل على استحقاق دوام اللاوجود وهي الممتنعة؛ وأخرى: تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود ولا وجود وهي الجهة الممكنة. والفرق بين الجهة والمادة، أن الجهة: لفظة زائدة على المحمول والموضوع، والرابطة: مصرح بها تدل على قوة الربط؛ أو وهنه. دلالة باللفظ؛ ربما كذبت. وأما المادة وقد تسمى عنصراً: فهي حال المحمول في نفسه؛ بالقياس الإيجابي، إلى الموضوع في كيفية وجوده — ولو دل عليه لفظ؛ لكان يدل بالجهة. وقد تكون القضية ذات جهة تخالف مادتها، فإنك إذا قلت: كل إنسان يجب أن يكون كاتباً؛ كانت الجهة من الواجب، والمادة من

(١) سلم العلوم، تأليف: العلامة محب الله البهاري، طبع ملتان، ص ١٤٥.

الممكن^(١).

وهذا الفرق بين جهة القضية ومادتها أدق مما ذكره غيره، إذ بهذا الفرق يمكن أن نحكم على قضية موجهة؛ تكون جهتها مخالفة لمادتها وعنصرها، أنها صادقة بذاتها؛ كاذبة بجهتها. كقولنا كل إنسان ضاحك بالضرورة، فإن ثبوت الضحك (الضحك بالفعل لا بالقوة) للإنسان متصف بالصدق، ولكن هذا الثبوت في مادته وعنصره لا يتصف بالضرورة بل بالإمكان. وذكر الضرورة في الجهة لا تصح، فتكون الحكم بهذه الضرورة؛ حكماً كاذباً؛ أي مخالفاً لعنصره الواقعي ومادته.

يذكر ابن سينا في كتابه: الإشارات والتنبيهات ما نصه: الفصل

الثاني:

«إشارة إلى جهات القضايا

والفرق بين المطلقة والضرورية»

كل قضية فهي إما مطلقة؛ عامة الإطلاق؛ وهي التي بين فيها حكم؛ من غير بيان ضرورته؛ أو دوامه؛ أو غير ذلك. من كونه حيناً؛ من الأحيان أو على سبيل الإمكان. وإما أن يكون قد بين فيها شيء من ذلك: إما ضرورة؛ وإما دوام من غير ضرورة، وإما وجود من غير دوام أو ضرورة، والضرورة قد تكون على الإطلاق، كقولنا: الله تعالى موجود. وقد تكون معلقة بشرط: والشرط إما دوام وجود الذات، مثل

(١) الشفاء، تأليف: ابن سينا ص ١١٢ — الكتاب الثالث المقالة الثانية.

قولنا: الإنسان بالضرورة جسم ناطق، ولسنا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً، فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني. بل نعني به أنه ما دام موجود الذات إنساناً؛ فهو جسم ناطق، وكذلك الحال في كل سلب؛ يشبه هذا الإيجاب. وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل متحرك متغير، فليس معناه على الإطلاق، ولا ما دام موجود الذات، بل ما دام ذات المتحرك متحركاً. وفرق بين هذا وبين الشرط الأول لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات؛ وهو الإنسان، وهاهنا وضع فيه الذات؛ بصفة تلحق الذات؛ وهو المتحرك، فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك؛ وغير متحرك، وليس الإنسان والسواد كذلك أو شرط محمول، أو وقت معين، كما للكسوف، أو غير معين، كما للتنفس، والضرورة بالشرط الأول وإن كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى شرط، فقد تشتركان أيضاً في معنى اشتراك الأعم والأخص، أو اشتراك أخصين تحت أعم؛ إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً. وما تشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية. وأما سائر ما فيه شرط الضرورة، والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق غير الضروري. وأما المثال الذي هو دائم غير ضروري، فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه؛ أو سلب عنه، صحبه ما دام موجوداً، ولم تكن تجب تلك الصحبة، كما أنك قد تصدق أن بعض الناس أبيض البشرة، ما دام موجود الذات، وإن كان ليس بضروري.

ومن ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري، فقد أخطأ، فإنه جائز أن يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منها، إن كان لها أشخاص كثيرة إيجاباً أو سلباً، وقتاً ما بعينه. مثل ما للكوكب من الشروق والغروب، وللنيرين مثل الكسوف. أو وقتاً غير معين، مثل ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس، أو ما يجري مجراه. والقضايا التي فيها ضرورة؛ بشرط غير الذات؛ فقد تخص باسم المطلقة، وقد تخص باسم الوجودية، كما خصصناها به، وإن كان لا تشاح في الأسماء^(١).

والله أعلم بالصواب

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



(١) ترجمة وشرح إشارات وتنبهات، لابن سينا ٣٤١/٢.

مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - تفسير ابن كثير، تأليف أبي الفداء الحافظ ابن كثير .
- ٣ - تفسير البيضاوي، تأليف ناصر الدين أبي سعيد البيضاوي .
- ٤ - تفسير روح المعاني، تأليف العلامة محمود الألوسي .
- ٥ - تفسير الجلالين، تأليف جلال الدين السيوطي و جلال الدين المحلي .
- ٦ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني .
- ٧ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تأليف العلامة البدر العيني .
- ٨ - شرح صحيح المسلم، للإمام النووي .
- ٩ - اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، جمع فؤاد عبد الباقي .
- ١٠ - الفرق بين الفرق، تأليف الإمام عبد القادر البغدادي .
- ١١ - شرح العقيدة الطحاوية، تأليف أبي العز الحنفي .
- ١٢ - لوامع الأنوار البهية، تأليف العلامة الشيخ السفاريني .
- ١٣ - شرح المقاصد، تأليف الإمام سعد الدين التفتازاني .
- ١٤ - سلم العلوم، تأليف محب الله البهاري .
- ١٥ - ملا حسن على سلم العلوم، تأليف ملا حسن .

- ١٦- ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم، تأليف محمد إبراهيم بليادي.
- ١٧- شرح سلم العلوم، للقاضي مبارك الكوفاموي.
- ١٨- إشارات وتنبيهات، تأليف أبو علي ابن سينا.
- ١٩- الشفاء، تأليف أبو علي ابن سينا.
- ٢٠- تحرير كنديا على سلم العلوم، تأليف ملاكنديا.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
١ - خطبة الكتاب	٥
٢ - تعريف العلم عند علماء المنطق	٥
٣ - الحكم	١٤
٤ - موقف محققي المتكلمين	١٥
٥ - أحكام أخرى تتعلق بالتصور والتصديق	٢٠
٦ - قضايا كلامية باعتبار التصور والتصديق	٢٢
٧ - قضية أخرى كلامية	٢٤
٨ - قضية كلامية أخرى	٢٨
٩ - وجوب النظر في معرفة الله تعالى	٣١
١٠ - النظر والتقليد	٣٦
١١ - القول الراجح	٤٠
١٢ - التصور والتصديق نوعان متباينان من الإدراك	٤٥
١٣ - دليل الرد على من يقول: الإذعان واليقين ليس علماً	٤٧
١٤ - مناقشة قول القائلين: لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيء	٤٩
١٥ - الجواب بطريق علم الكلام	٥٠
١٦ - جواب المنطق عن هذه المناقشة	٥١

١٧	— موضوعات أخرى يشترك فيها كل من التصور والتصديق	٥٥
١٨	— قضايا خاصة بالتصديق	٦٢
١٩	— الشك والوهم من التصورات	٦٨
٢٠	— النظر الموصل إلى التصور والتصديق	٧٣
٢١	— النظر عند علماء المنطق أعم من النظر عند علماء الكلام	٧٦
٢٢	— النظر عند علماء الكلام	٨٠
٢٣	— تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد	٨٠
٢٤	— أسباب العلم عند علماء الكلام	٨٣
٢٥	— تقسيم النظر إلى التصور والتصديق	٨٧
٢٦	— التصديق المعتبر في الإيمان عند المتكلمين غير التصديق	
٩٠	المعتبر لدى علماء المنطق	٩٠
٢٧	— المذاهب في الإيمان وأدلتها	٩٠
٢٨	— بعد ذكر المذاهب نقول: إن التصديق في المذاهب كلها	
١٠٧	مغاير للتصديق عند المنطقيين	١٠٧
٢٩	— مناقشة ما ذكره البدر العيني من أن الإيمان نقل إلى	١١٤
٣٠	— خلاصة الكلام	١٢٣
٣١	— التصديق والقلب	١٣٠
٣٢	— التصديق بالقلب لا يتطلب العلم الكامل بحقيقة المصدق به	١٣٥
٣٣	— التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزمه	١٣٨
٣٤	— بعض أنواع التصديق عند المنطقيين	١٣٩
٣٥	— القياس وتعريفه	١٤٠
٣٦	— التمثيل	١٤٢
٣٧	— البرهان	١٤٢
٣٨	— المجربات	١٤٣
٣٩	— المتواترات	١٤٤

١٤٤	٤٠	—	قضايا قياساتها معها
١٤٥	٤١	—	الجدل
١٤٦	٤٢	—	الخطابة
١٤٧	٤٣	—	الشعر
١٤٧	٤٤	—	المغالطة
١٤٨	٤٥	—	الجهة أو كيفية التصديق
١٥١	٤٦	—	إشارة إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
١٥٥	٤٧	—	مراجع البحث

